40150

National Library of Canada | Bibliothèque nationale du Canada

CANADIAN THESES ON MICROFICHE | THÈSES CANADIENNES SUR MICROFICHE

NAME OF AUTHOR/*NOM DE L'AUTEUR* Theonacho Tobias-George EGONU

TITLE OF THESIS/*TITRE DE LA THÈSE* L'Oeuvre Africaine de René Maran

UNIVERSITY/*UNIVERSITÉ* University of Alberta, Edmonton

DEGREE FOR WHICH THESIS WAS PRESENTED/ *GRADE POUR LEQUEL CETTE THÈSE FUT PRÉSENTÉE* Ph. D.

YEAR THIS DEGREE CONFERRED/*ANNÉE D'OBTENTION DE CE GRADE* 1978

NAME OF SUPERVISOR/*NOM DU DIRECTEUR DE THÈSE* PROFESSOR ALLISON B. CONNELL

Permission is hereby granted to the NATIONAL LIBRARY OF CANADA to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author reserves other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's written permission.

L'autorisation est, par la présente, accordée à la BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DU CANADA de microfilmer cette thèse et de prêter ou de vendre des exemplaires du film.

L'auteur se réserve les autres droits de publication; ni la thèse ni de longs extraits de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation écrite de l'auteur.

DATED/*DATÉ* Oct 10, 1978 SIGNED/*SIGNÉ* [signature]

PERMANENT ADDRESS/*RÉSIDENCE FIXÉ* UMUEVU-UMUORRIKA
EKWERAZU, OWERRI
NIGERIA

NL-91 (3-74)

National Library of Canada

Cataloguing Branch
Canadian Theses Division

Ottawa, Canada
K1A 0N4

Bibliothèque nationale du Canada

Direction du catalogage
Division des thèses canadiennes

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us a poor photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de mauvaise qualité.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE

NL-339 (3/77)

THE UNIVERSITY OF ALBERTA

L'OEUVRE AFRICAINE DE RENE MARAN

by

Iheanacho Tobias-George Egonu

(C)

A THESIS

SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES AND RESEARCH

IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE

OF DOCTOR OF PHILOSOPHY

DEPARTMENT OF ROMANCE LANGUAGES

EDMONTON, ALBERTA

FALL, 1978

THE UNIVERSITY OF ALBERTA

FACULTY OF GRADUATE STUDIES AND RESEARCH

The undersigned certify that they have read, and recommend to the Faculty of Graduate Studies and Research, for acceptance, a thesis entitled L'OEUVRE AFRICAINE DE RENE MARAN submitted by Iheanacho Tobias-George Egonu in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Romance Languages.

Supervisor

External Examiner

Date Sep. 19, 1978

A ma femme Doris et à mes enfants

Okey, Nnamdy, Uju, et Urenna.

RESUME

René Maran occupe une place à part dans l'histoire de la littérature française du vingtième siècle. Ecrivain français et écrivain négro-africain, il est le premier romancier noir de langue française à se servir de l'oeuvre romanesque pour faire le procès des méfaits de la colonisation française en Afrique. Ainsi, encore en plein essor du colonialisme européen, Maran se faisait la voix de protestation en faveur des colonisés, contre les atrocités que perpétraient les agents coloniaux à l'égard des populations indigènes.

Le premier et le seul lauréat noir du prix Goncourt, Maran a, le premier aussi, décrit du dedans, c'est-à-dire du point de vue de l'indigène, la vie des colonisés sous le régime colonial français. Il a fait parler ces populations et on les entend, pour la première fois, juger et condamner l'occupant-colonisateur.

En faisant de l'indigène noir africain un fin observateur et un juge implacable de l'entreprise coloniale européenne, Maran entend aussi lui donner une nouvelle image en littérature qui s'accorde avec la réalité et qui puisse démentir le mythe avilissant dont le Noir, jusqu'alors, faisait tous les frais dans la littérature coloniale d'Afrique. A partir du "roman nègre" de Maran, le Noir cessera progressivement d'être un simple objet de caricature en

littérature française pour devenir héros, noble ou vilain. C'est ainsi que Maran a, le premier, "fait accéder le Noir à la dignité littéraire."

La position que prend Maran contre les abus coloniaux dont les indigènes noirs africains étaient victimes, les vitupérations qu'il prête à ses personnages indigènes contre ces abus, tout ceci a annoncé le début de la littérature anti-colonialiste dans le monde noir francophone. Les écrivains qui ont illustré cette littérature de révolte ont puisé dans les oeuvres africaines de Maran la presque totalité des thèmes, des attitudes et des expressions qui ont caractérisé la littérature négro-africaine jusqu'à la décolonisation de l'Afrique.

Le romancier chez Maran s'est doublé d'un moraliste à la La Fontaine. S'inspirant du folklore des peuples de l'Afrique centrale, Maran montre que la colonisation n'est que l'application, par les hommes, de la loi de la jungle, la loi du plus fort.

René Maran est un véritable précurseur dans le domaine de la littérature négro-africaine de langue française. Il a ouvert la voie que les écrivains qui sont venus après lui n'ont pas manqué de suivre.

ABSTRACT

René Maran occupies a unique position in the history of twentieth century French literature. Both as a French and as a black French-speaking writer, he was the first to make effective use of the novel as a weapon to attack the various forms of abuses which were prevalent in the colonial regime of French Equatorial Africa and of which the native populations were the defenseless victims. At the height of the triumph of European colonialism in Africa, Maran was raising serious doubts as to the objectives and values of the so-called "civilizing mission" and the methods adopted to achieve it. He thus became the champion of the colonized native peoples of central Africa against the atrocities committed against them with such impunity by French colonial agents and administrators.

The first and so far the only black French writer to win the coveted Goncourt Prize for literature, Maran was also the first French novelist to attempt to give the point of view of colonized natives about the colonizer and his civilization. It was in Maran's African novels that, for the first time, the native raises his voice in judgement and condemnation of the colonizer as an invader.

In portraying the African as a keen observer and an unrelenting critic of the contradictions and the hypocrisies of the colonizer, Maran gives a new image of the native African in literature, intended to depict the native as he really is and not as an object of caricature

as had been the case in colonial literature. From the date of Maran's "negro novel," the black man progressively assumes this new image in literature; he becomes a hero, a principal actor, capable of admirable qualities as well as of despicable vices. Thus Maran's novels opened up a new era in which both the native African and the African milieu became central subjects in literature.

Maran's own personal position against colonial abuses, illustrated in his portrayals of the moral and material miseries created by these abuses, the bitter criticisms with which his native characters lash out against the colonial regime, all mark the birth of the Negro-African anti-colonial literature in French. Writers whose works have illustrated the hostility or the revolt characteristic of anti-colonial literature, have, in varying degrees, drawn their themes, attitudes and expressions from Maran's African works.

Maran, the novelist, is also a moralist in the tradition of La Fontaine. Drawing his inspiration from the wealth of the folklore of peoples of central Africa, especially from the fables, Maran uses these tales of the jungle to illustrate the point that in reality colonization is only the application, by man, of the law of the jungle, the law of might over right.

René Maran must indeed be considered as the "father" of French-speaking Negro-African literature. He opened the way and set the style which writers who came after him have generally followed.

REMERCIEMENTS

Au terme de cette étude, nous voudrions exprimer notre reconnaissance à tous ceux qui nous ont aidé dans son accomplissement.

Nous pensons tout particulièrement au Professeur Allison B. Connell qui a bien voulu se charger de la direction de cette thèse et à qui nous le devons d'avoir pu la mener à une fin heureuse. Nous éprouvons ici un grand plaisir à le remercier de l'intérêt constant qu'il a porté à ce travail et de ses remarques et conseils aussi bien judicieux que savants, qui nous ont permis de bien préciser nos propres idées et de donner à nos recherches l'orientation appropriée. Nous remercions également le Dr R.S. Thornberry qui nous a apporté un concours très appréciable dans nos recherches et dans la rédaction de ce travail, le Professeur E.J.H. Greene qui a bien voulu en revoir certaines parties et nous suggérer des modifications, le Professeur R. Wilcocks dont les remarques sur certaines autres parties nous ont été très utiles, M. Yves Puzo qui a donné si généreusement de son temps pour revoir le manuscrit de ce travail et nous faire des suggestions d'ordre stylistique.

Nous tenons à remercier aussi Madame Paulette Michel, fille adoptive de René Maran, et toute sa famille, pour nous avoir accueilli si chaleureusement chez elle à Niort et pour nous avoir permis d'y consulter les papiers personnels et les inédits de Maran, et aussi

pour nous avoir donné des détails bien intéressants sur la vie privée de René Maran.

C'est avec un profond sens de reconnaissance que nous inscrivons ici le nom de la regrettée Camille René Maran, épouse de René Maran (décédée le 7 mars 1977), qui, dans de nombreuses correspondances en 1975/76 nous avait transmis de précieux renseignements sur Maran, l'homme et l'écrivain.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 1

Notes 9

CHAPITRE I DE L'HEURE DU MEPRIS A LA RENAISSANCE NEGRO-AFRICAINE 10

Mystificateurs et mystification: La Théorie de l'inégalité des ràces 11

Au service d'un mythe: Les Romanciers coloniaux 24

Le "New Negro," un homme nouveau, une ère nouvelle 40

Notes 49

CHAPITRE II RENE MARAN ET LE SEJOUR COLONIAL AFRICAIN 58

Notes 104

CHAPITRE III LE PROCES DE LA "SITUATION COLONIALE": LE POINT DE VUE DU COLONISE 113

Batouala, véritable roman nègre 114

La Genèse de Batouala 115

Le Cadre géographique du roman 118

Le Retentissement de Batouala 120

La Préface de Batouala 144

L'Intrigue et les personnages du roman 157

La Portée révolutionnaire du roman 163

Notes 181

CHAPITRE IV UNE FORME NOUVELLE DE L'ESCLAVAGE 191

Djouma chien de brousse 192

Notes 214

CHAPITRE V RENE MARAN ET LES TRADITIONS AFRICAINES 217

Le Tchad de sable et d'or 229

Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari: Choses vues 237

Le Livre de la brousse 247

Notes 260

CHAPITRE VI CONTEUR NEGRO-AFRICAIN ET MORALISTE FRANÇAIS 264

Les "Romans de la jungle" 265

Notes 285

CHAPITRE VII "L'AINE" D'UNE JEUNESSE INTELLECTUELLE NEGRO-AFRICAINE 286

Notes 312

CONCLUSION 316

Notes 320

BIBLIOGRAPHIE 321

APPENDICE I 342

APPENDICE II 343

APPENDICE III 349

En art comme en tout, il n'y a que la vérité qui m'agrée. C'est elle seule qui triomphe, en fin de compte.

René Maran

I would like to rise higher every day, as Hayes says, and thus to help in the glorification and rehabilitation of my race.

René Maran à Alain Locke (janvier 1927), Howard University Library

INTRODUCTION

René Maran, premier et seul lauréat noir[1] du prix Goncourt (1921) se trouvait divisé entre deux mondes en même temps: le monde français d'une part et négro-africain d'autre part. Il s'identifiait à l'un par sa culture et à l'autre par sa race. Ces deux mondes semblaient le solliciter d'une force égale; aussi remarque-t-on dans l'ensemble de son oeuvre d'écrivain les empreintes d'un bipartisme d'inspiration, française et africaine.

Maran a consacré son talent d'historien et de biographe à la France, sa patrie d'adoption. Ses Pionniers de l'empire (1943-1955), oeuvres riches en haut enseignement, rendent justice à de grands hommes, esprits aventureux et passionnés de gloire, qui avaient travaillé pour élargir les frontières du rayonnement politique et culturel de la France dans le monde.[2]

En évoquant d'une façon épique les vertus et les exploits héroïques de ces ancêtres des Français colonisateurs, Maran a voulu, sans doute, les proposer en exemple de noblesse d'humanité et de dévouement au service de la "Plus Grande France."

Le poète en Maran a chanté également dans divers recueils de vers, La Maison du bonheur (1909), La Vie intérieure (1912), Le Visage calme (1922), Les Belles Images (1935), Le Livre du souvenir (1958), son amour patriotique et filial pour sa patrie d'adoption et ses joies et tristesses d'enfance et d'adolescence sur la terre française.

Parti en Afrique au service de la "Plus Grande France," Maran fait la découverte de la terre ancestrale et s'en inspire dans ses romans et dans ses contes. "Etant Nègre surtout, dira-t-il plus tard, je portais en moi une hérédité qui s'est tout de suite révélée en Afrique."[3]

Le séjour colonial, en le mettant en contact quotidien direct avec les populations indigènes, lui révèle la misère morale et matérielle dont celles-ci sont victimes sous la domination française. Il se met alors du côté de ces malheureux opprimés contre les colonisateurs en dénonçant les abus, les atrocités et les crimes qui se commettaient dans les colonies françaises de l'Afrique centrale au nom d'une soi-disant "mission civilisatrice."

Maran évoque les conditions de vie des colonisés africains avec un réalisme saisissant qui dépasse nettement le ton d'agrément exotique qui caractérisait le roman colonial. Ainsi son premier roman africain, Batouala, véritable roman nègre, qui est aussi la mieux connue de ses oeuvres, fit l'effet d'une bombe dans les milieux coloniaux français des années vingt. Mais malgré les ennuis que lui créa cet ouvrage de réquisitoire contre les méfaits des procédés coloniaux en Afrique centrale, il ne se laissera pas intimider, et mettra constamment en cause dans les romans et les articles de journaux le "scandale colonial" africain. "Dans mes ouvrages, dira-t-il, j'ai voulu montrer l'Afrique telle qu'elle est depuis l'arrivée des Européens."[4]

Maran réussira à attirer l'attention du public métropolitain sur les atrocités dont la France colonisatrice était responsable en Afrique centrale. Le voyage qu'effectua André Gide en 1926 dans la région et

le témoignage que celui-ci en reporta dans Voyage au Congo (1927) et Retour du Tchad (1928), le témoignage des écrivains tels qu'Albert Londres (Terre d'ébène [1929]) et Denise Morand (Tchad [1932]) constituent une réponse à l'appel lancé par Maran dans la préface de Batouala aux écrivains français, invitant ceux-ci à prendre la défense des victimes des atrocités coloniales françaises qu'il avait exposées.

Mais tout en faisant le procès du régime colonial en Afrique Maran ne met cependant pas en question d'une façon directe le principe sous-jacent du colonialisme français. Il ne demandera ni l'abandon des expansions coloniales ni l'octroi de l'autonomie aux peuples colonisés. Tout au contraire Maran semblait souhaiter la "réussite" de la colonisation française en Afrique, ou plutôt il espérait que de la "mission civilisatrice" française naîtrait ce qu'il appelait la "France Africaine," dont les ressortissants seraient des citoyens français à part entière.

Maran plaidait donc en faveur d'une colonisation "éclairée" et "humaine" qui assurerait à la France colonisatrice l'attachement et la loyauté des colonisés. Il croyait de bonne foi en la possibilité d'une union harmonieuse, parfaitement réalisée, de la France et de l'Afrique coloniale française; plus que cela, il était convaincu que l'indigène africain s'enrichirait de son contact avec la France et que le Français pourrait s'humaniser davantage d'une cohabitation fraternelle avec l'indigène.

L'entrée en littérature de Maran a coïncidé avec l'essor du mouvement de la Negro Renaissance qui débuta aux Etats-Unis au tournant du siècle, mouvement du New Negro, l'homme noir nouveau, qui s'affirme et qui affirme les valeurs culturelles de sa race dans le monde et les

aspirations de cette race à la justice et à la liberté. L'oeuvre africaine de Maran s'inscrit donc dans la perspective historique de ce mouvement et trahit toutes les préoccupations politiques, socio-culturelles et raciales du New Negro. René Maran était, dans le monde francophone, à la fois le signe et l'illustration de la nouvelle personnalité noire que la Negro Renaissance mettait en valeur.

Mais si René Maran s'était identifié avec les aspirations de sa race, s'il s'était élevé contre toute forme de racisme qui assignait à l'homme noir une humanité de deuxième zone, il n'avait pas, toutefois, revendiqué, à la manière des écrivains afro-américains de sa génération, l'héritage culturel africain comme sien. C'est qu'il se sentait parfaitement et profondément enraciné dans la culture française qui l'avait formé et qu'il ne cherchait pas à renier en faveur de la culture africaine.

Cependant Maran s'intéressait beaucoup aux cultures indigènes de l'Afrique centrale qu'il étudiait et qu'il s'évertuait à comprendre plus à fond, afin de mieux se mettre en solidarité par la compréhension, avec ses frères de race.

Mais on est bien obligé de constater, en toute objectivité, que ces études des cultures indigènes ne cherchaient pas tant à promouvoir la renaissance de l'Afrique traditionnelle sous le régime colonial, mais tendaient plutôt à favoriser une meilleure connaissance du colonisé par le colonisateur, pour permettre à celui-ci de mieux "administrer" celui-là.

Depuis la mort de Maran en 1960 l'attention des critiques se concentre davantage sur son oeuvre. Bon nombre des études qui lui ont

été consacrées, surtout par des critiques africains, semblent toutefois mettre l'accent sur "l'ambiguïté" de certaines oeuvres africaines, notamment celle de Batouala, sans tenir suffisamment compte de la portée positive et "pro-Noir" de l'ensemble de son oeuvre africaine.

Sans doute, Maran, tout en dénonçant la situation coloniale en Afrique, ne manque pas d'évoquer des aspects de la vie traditionnelle qui choquent quelque peu la sensibilité. Il s'agit là, à notre sens, d'une démarche dictée par l'objectivité et l'impartialité du romancier plutôt que de l'"ambiguïté"; c'est une démarche qui devrait conférer la plus haute valeur au témoignage reporté contre les abus coloniaux.

Comme écrivain noir de langue française, René Maran revêt une importance historique indéniable. Ses romans ont un grand intérêt non seulement historique mais aussi littéraire, fait que quelques études importantes[5] ont déjà mis en lumière. L'aspect littéraire ayant donc fait l'objet de travaux précédants ne nous intéressera pas tout particulièrement, et ne retiendra donc pas notre attention dans ce travail.

Par contre, la signification historique et la valeur sociologique de l'oeuvre africaine de Maran, pour avoir été souvent signalées, n'ont pas encore été sérieusement étudiées.

A notre époque, la sociologie de la littérature en général et la sociologie du roman en particulier retiennent de plus en plus l'attention des critiques.[6] C'est reconnaître que l'oeuvre d'art renferme assez souvent une valeur sociologique et qu'elle peut nous renseigner sur les divers aspects de vie de l'époque qui l'a vue naître. Il s'agit surtout de sa valeur "documentaire." Ceci nous paraît tout particulièrement juste dans le cas de l'oeuvre africaine de René Maran,

à laquelle on a reconnu, en effet, un fort caractère de "document," et de "témoignage." C'est cet aspect qui retiendra notre attention dans ce travail. Notre thèse cherchera à démontrer que l'oeuvre africaine de Maran constitue un réquisitoire contre le régime et les abus coloniaux en Afrique en même temps qu'un émouvant plaidoyer en faveur des victimes de ces abus.

Notre travail se basera en grande partie sur l'analyse des oeuvres d'inspiration africaine: romans, contes, fables, essais. Nous exclurons, en conséquence, sauf exceptions, les ouvrages d'inspiration patriotique et française. Cette exclusion relève principalement d'un souci de méthode, puisque nous entendons nous intéresser surtout à l'image de l'Afrique coloniale dans les oeuvres de Maran.

Pour des raisons analogues, nous n'aborderons pas non plus l'étude de l'oeuvre poétique de Maran qui, elle, relève de l'expression lyrique de son "moi" intime.

Notre démarche suivra un schéma imposé par la chronologie des oeuvres analysées, ce qui nous permettra de mieux suivre les différentes façons dont l'auteur nous présente sa vision de la situation coloniale.

Le travail comportera sept chapitres de longueur fort inégales. Dans le premier, nous tracerons dans ses grandes lignes le courant de la pensée raciste occidentale depuis le dix-neuvième siècle, qui prétendait légitimer la domination coloniale moderne. A ce propos, nous mettrons en lumière le rôle joué dans la diffusion de ce courant de pensée par la littérature exotique et coloniale et la réaction des intellectuels de la <u>diaspora noire</u> contre la mode qui, en avilissant l'homme noir, lui assignait une humanité inférieure. C'est dans le

contexte général de cette réaction qu'il faut situer, nous semble-t-il, l'oeuvre africaine de René Maran.

Le deuxième chapitre traitera du séjour colonial de Maran en Afrique Equatoriale Française (A.E.F.) et de l'importance des expériences coloniales de l'auteur sur son oeuvre africaine.

Batouala, véritable roman nègre (ouvrage couronné par le Goncourt en 1921) fera le sujet du troisième chapitre. Nous essaierons de faire le bilan de "la querelle du roman nègre," et dans l'analyse de l'oeuvre, de relever son caractère "révolutionnaire" au sein de la littérature coloniale d'Afrique.

Le quatrième chapitre de notre travail sera consacré à l'analyse de Djouma chien de brousse, qui fait suite à Batouala en reprenant la peinture de la misère écoeurante des colonisés.

Dans le cinquième chapitre seront analysés les ouvrages que Maran a consacrés à la société traditionnelle africaine. Notre but sera de dégager le sens et la portée de ces études dans la réhabilitation de l'indigène écrasé par la domination étrangère.

Le sixième chapitre étudiera le trio que constituent les "romans de la jungle," Bêtes de la brousse, Mbala l'éléphant et Bacouya le cynocéphale. Dans ces romans Maran se fait moraliste de la société coloniale, s'exprimant, à la manière de La Fontaine, par le truchement des animaux de la jungle. On remarquera aussi que deux traditions littéraires, l'une orale et négro-africaine, l'autre écrite et moraliste française, se rencontrent dans ces oeuvres.

Le septième et dernier chapitre fera valoir la place de Maran comme "pionnier" de la littérature négro-africaine en langue française

et surtout son rôle de précurseur du roman anti-colonialiste africain. Maran avait gardé une distance certaine à l'égard du mouvement dit Négritude. Il n'a jamais employé le terme dans ses oeuvres. En conséquence nous ne chercherons pas à le rattacher directement à ce mouvement dont il se méfiait et qu'il soupçonnait du "racisme à rebours."

Maran s'était beaucoup servi des mots bandas dans ses oeuvres africaines. Nous avons constitué un lexique de ces mots (appendice II) en utilisant surtout le manuscrit d'une étude lexicale que Maran avait ébauchée sur le banda. Nous espérons que ce lexique pourra faciliter la lecture des romans africains de Maran à ceux qui ne connaissent pas la langue banda.

René Maran, par les qualités littéraires et humaines de son oeuvre africaine, mérite, comme nous espérons pouvoir le montrer, une place de premier plan dans l'histoire de la littérature négro-africaine. Espérons que ce travail, quelque modeste qu'il soit, contribue à promouvoir une nouvelle appréciation de l'écrivain et à orienter les études vers une évaluation plus positive et plus juste de l'homme et de son oeuvre.

NOTES

INTRODUCTION

[1] Dans ce travail nous préférons nous servir des termes "noir" ou "négro-africain." En conséquence nous n'emploierons pas le terme "nègre" (terme que nous souhaiterions voir disparaître de toute littérature), sauf s'il est employé dans le texte que nous traitons ou si l'emploi permet de saisir la nuance péjorative particulière qu'évoque historiquement ce terme.

[2] Aux trois volumes des Pionniers de l'empire s'ajoutent aussi Brazza et la fondation de l'Afrique Equatoriale Française (1942), réédité en 1951 sous le titre Savorgnan de Brazza; Félix Eboué: Grand Commis et loyal serviteur (1951); Bertrand du Guesclin: L'Epée du roi (1961).

[3] Voir Adrien Jans, "Les Ecrivains noirs," Le Soir, no 169 (19 juin 1954), p. 7.

[4] Ibid.

[5] Signalons parmi celles-ci le travail de Melvin B. Tolson, The "Romans" and "Récits" of René Maran (Diss. Oklahoma, 1964).

[6] Voir, par exemple, Lucien Goldmann, Pour une sociologie du roman (Paris: Gallimard, 1964), et Joan Rockwell Fact in Fiction: The Use of Literature in the Systematic Study of Society (London: Routledge and Kegan Paul, 1974).

CHAPITRE I

DE L'HEURE DU MEPRIS A LA RENAISSANCE NEGRO-AFRICAINE

> The extreme racialist ideologies are typical instances of the function of mythology in social organization. They are obvious by-products of a competitive economic struggle and irreconcilable cultural patterns. They constitute a combination of defense mechanism, rationalization, and magical belief serving to maintain unity of purpose and cultural solidarity among the cast or class that holds them. Hence scientific refutation rarely has any effect. They can be eradicated only by political or economic action designed to overthrow the gross inequalities in the bi-racial social system.
>
> M. Fortes

Mystificateurs et mystification: La Théorie de l'inégalité des races

Le dix-neuvième siècle a vu la fin de la traite des Noirs. On avait fini par reconnaître que la pratique était inique; non seulement avilissait-elle la race noire, elle mettait en cause la dignité de l'espèce humaine. Mais ce même siècle a vu naître aussi la théorie de l'inégalité des races humaines, plus insidieuse et plus néfaste que la traite, car elle se réclamait du sérieux scientifique. On croyait découvrir, grâce à une nouvelle discipline, l'anthropologie, des évidences biologiques et culturelles indiscutables de cette inégalité.

On peut suivre le chemin parcouru par cette théorie, les nuances qui y ont été apportées, les rapports qu'elle établit avec le colonialisme moderne et les conséquences qu'elle a eues pour les peuples dits "inférieurs."

Un des premiers, Joseph-Arthur de Gobineau, que Michael Biddiss considère comme "Father of Racist Ideology,"[1] publie en 1853 la première partie de son Essai sur l'inégalité des races humaines,[2] dont le but déclaré était de "tracer la géologie morale . . . des races, des sociétés et des civilisations diverses."[3] L'auteur y distingue trois races principales de l'humanité: la blanche, la jaune et la noire, dont chacune a des caractères marquants.

La race blanche se caractérise, selon Gobineau, par "une intelligence énergique" et par "un instinct extraordinaire de l'ordre"; par

contre, elle ne possède qu'une capacité fort médiocre dans le domaine des sensations:

> . . . j'ajoute que l'immense supériorité des blancs, dans le domaine entier de l'intelligence, s'associe à une infériorité non moins marquée dans l'intensité des sensations. Le blanc est beaucoup moins doué que le noir et que le jaune sous le rapport sensuel. Il est ainsi moins sollicité et moins absorbé par l'action corporelle, bien que sa structure soit remarquablement plus vigoureuse.[4]

La race jaune, de sa part, se caractérise par la médiocrité générale, incapable de se hausser au même niveau que la race blanche, ou de saisir toute notion trop abstraite ou qui ne soit pas d'une utilité immédiate:

> En toutes choses, tendances à la médiocrité; compréhension assez facile de ce qui n'est ni trop élevé ni trop profond. . . . Leurs désirs se bornent à vivre le plus doucement et le plus commodément possible.[5]

Quant à la race noire, elle est la plus inférieure de toutes, ne possédant que "les indices de certaines énergies, grossièrement puissantes"[6] auxquelles se joignent "une instabilité d'humeur, une variabilité de sentiments que rien ne peut fixer, et qui annule, pour lui, la vertu comme le vice."[7]

Gobineau, plaçant la race noire aux antipodes de la race blanche, ne lui reconnaît que les qualités qui sont ou bien méprisées, ou bien fort peu appréciées par cette dernière:

> Mais là précisément dans l'avidité même de ses sensations, se trouve le cachet frappant de son infériorité. Tous les aliments lui sont bons, aucun ne le dégoûte, aucun ne le repousse. Ce qu'il souhaite, c'est manger, manger avec excès, avec fureur; il n'y a pas de répugnante charogne indigne de s'engloutir dans son estomac. Il en est de même pour les odeurs, et sa sensualité s'accommode non seulement des plus grossières, mais des plus odieuses.[8]

Le Noir dont les "facultés pensantes sont médiocres ou même nulles"[9] n'est pas seulement un être de sensualité, il est aussi un dépravé inconscient de son état, qui ne se plaît que dans les actes de destruction, de barbarie et de débauche:

> La guerre d'extermination, voilà pour leur politique; l'anthropophagie, voilà pour leur morale et leur culte. . . . Les bêtes de proie semblèrent d'une trop noble essence pour servir de point de comparaison avec ces tribus hideuses. Des singes suffirent à en représenter l'idée au physique, et quant au moral, on se crut obligé d'évoquer la ressemblance des esprits de ténèbres.[10]

D'après Gobineau, l'humanité n'a pu connaître la paix et le progrès qu'au moment où la race blanche a pu s'imposer et s'établir en maître. "De ce moment seul, nous pouvons entrevoir une aurore planant au-dessus du chaos humain."[11]

Le racisme de Gobineau est sans équivoque. Il rejette d'une façon catégorique l'idée que "toute l'humanité est accessible aux mêmes perfectionnements," que "le nègre, le sauvage américain, le Tongouse du nord de la Sibérie peuvent et doivent, sous l'empire d'une éducation similaire, parvenir à rivaliser avec l'Européen pour la beauté des formes."[12] Il nie, de même, l'idée que des influences non-héréditaires puissent contribuer à transformer une disposition raciale. Ni l'éducation, ni la religion ne peuvent donc améliorer les "races inférieures." "Le christianisme, dit-il, ne crée pas et ne transforme pas l'aptitude civilisatrice. Il laisse les Chinois avec leurs robes, les Esquimaux avec leurs fourrures, les premiers mangeant du riz, les seconds du lard de baleine, absolument comme il les a trouvés. . . ."[13] Affirmant que "les différences ethniques sont permanentes"[14] et que "l'humanité n'est pas perfectible à l'infini,"

Gobineau conclut que "les tribus actuellement sauvages l'ont toujours été . . . et qu'elles le seront toujours." A l'appui de cette théorie, il cite l'exemple des indigènes de l'Amérique:

> Nuls pays certainement ne sont plus fertiles, nuls climats plus doux que ceux des différentes contrées de l'Amérique. . . . Et pourtant la plus grande partie de ces heureuses contrées est parcourue, depuis des séries de siècles, par des peuplades restées étrangères à la plus médiocre exploitation de tant de trésors.[15]

Toute la théorie raciale de Gobineau se fondait, en fait, sur une confusion d'idées. La classification biologique des races humaines, à partir des études des caractères comparés de l'anatomie externe et interne, de la physiologie et de la pathologie l'avait amené à grouper les races en "supérieure" et "inférieure"; mais ce groupement se basait sur l'examen des différentes civilisations dans ce qu'elles ont de matériel: moyens de l'acquisition de la nourriture et de la richesse, ou de non-matériel: structure de la famille et de la société, droit, esthétique, linguistique et religion. De là que Gobineau identifiait abusivement race avec culture et conclut qu'une "supériorité" de culture indique une "supériorité" de race. Cette confusion d'idées marque tout raisonnement qui, depuis Gobineau, soutient une soi-disant inégalité des races humaines.

La théorie raciale et raciste de Gobineau est, semble-t-il, l'expression des "instincts" issus de la situation de sa naissance.[16] Fils de la noblesse déchue, Gobineau, comme Alfred de Vigny, portait en lui les regrets de la faillite de l'ancienne aristocratie, "cette race morte socialement depuis 1789"[17] et de l'absence des privilèges de naissance dans une société bourgeoise. On pourrait peut-être voir dans

l'outrance de sa théorie une tentative d'édifier au sein de l'humanité une aristocratie raciale, à la place de l'ancienne noblesse, et de satisfaire ainsi aux "instincts" de discrimination qui étaient l'apanage du rang social de sa famille.

L'erreur de base de la théorie de l'inégalité des races humaines a été suffisamment dévoilée, de nos jours, par bon nombre d'ethnologues, d'anthropologues et de sociologues.[18] Michel Leiris dans Race and Culture (1951) et Claude Lévi-Strauss, dans Race and History (1952); entre autres, ont examiné les aspects essentiels de la question de la race et de la culture. Leur analyse du problème et les réponses qu'ils y apportent ne laissent plus de place à la confusion d'idées qui pendant plus d'un siècle avait favorisé le mythe de l'inégalité des races. En attendant, toutefois, ce mythe faisait sa marche triomphale, surtout aux dépens de la race noire.

L'intérêt aux études anthropologiques, de même que la classification des races humaines en "supérieure" et "inférieure" qu'inaugure l'Essai de Gobineau, coïncident en France avec un renouveau d'intenses activités coloniales et de la politique d'assimilation des peuples colonisés, menée surtout sous le ministère de Jules Ferry.[19] A cette politique, dictée par les intérêts politico-économiques français, se mêlait aussi une vision grandiose du progrès général des races "inférieures" sous l'égide de la civilisation française, vision qu'exprime Victor Hugo:

> L'Asie serait rendue à la civilisation, l'Afrique serait rendue à l'homme; la richesse jaillirait de toutes parts, de toutes les veines du globe sous le travail de tous les hommes et la misère s'évanouirait! . . . Au lieu de se déchirer entre soi, on se répandrait pacifiquement sur

> l'univers! Au lieu de faire des révolutions, on ferait des colonies! Au lieu d'apporter la barbarie à la civilisation, on apporterait la civilisation à la barbarie.[20]

Mais l'idée que "toute l'humanité est accessible aux mêmes perfectionnements" qui était celle du dix-huitième siècle et qui inspirait la politique d'assimilation se heurtera, vers la fin du dix-neuvième siècle, à la théorie contraire, oeuvre de Gobineau, selon laquelle les "races inférieures" ne peuvent jamais dépasser un niveau très bas du développement intellectuel, et ne peuvent jamais, en conséquence, atteindre le même degré de perfectionnement que la "race supérieure."

Les adeptes de la théorie de l'inégalité des races humaines, tel que le philosophe Vacher Lapouge, attaquent l'idée de l'identité fondamentale de tous les hommes que faisaient valoir l'Eglise et la philosophie du siècle des lumières. Ecrit Lapouge:

> La philosophie du dix-huitième siècle, la plus riche en erreurs qui fût jamais, a exagéré plus que l'Eglise elle-même le dogme de l'identité fondamentale. Que vous preniez Condillac ou Kant, la psychologie est toujours celle de l'individu supposé toujours identique.[21]

Dans Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples (1894) Gustave Le Bon, reprenant la thèse de Gobineau, explique les différences entre les peuples par la race et l'évolution. L'individu, dit-il, est déterminé par l'esprit invisible de sa race, tandis que les races elles-mêmes se distinguent par leur degré d'évolution. Il divise l'humanité en quatre groupes: le primitif, l'inférieur, l'intermédiaire et le supérieur, qui sont séparés les uns des autres par un grand décalage du développement intellectuel.[22] Comme chez Gobineau l'homme noir est, chez Le Bon, le plus inférieur dans la classification humaine.

Un autre adepte de l'inégalité des races humaines, Alfred Fouillé, consacre, lui aussi, en 1894, une longue étude à l'analyse des différences entre les races "supérieure" et "inférieure" et à la possibilité du progrès rapide des "races inférieures" sous l'influence de la civilisation européenne. Sous le titre "Le Caractère des races humaines,"[23] Fouillé affirme que les langues des "peuples inférieurs" ressemblent à celles parlées par les premiers hommes,[24] qui ne pouvaient transmettre que des idées très élémentaires et dont la pauvreté de vocabulaire et de structure nécessitait toujours le recours aux gestes pour se faire comprendre.

Comparant les "races inférieures" aux enfants et aux bêtes, à cause de leur "comportement instinctif," il dit que le primitif, tout en possédant une sorte d'énergie explosive, est incapable d'effort soutenu, parce que son énergie manque de direction. Les "races inférieures," étant "non-intellectuelles," préfèrent, selon Fouillé, imiter au lieu de réfléchir et de créer.

Pour expliquer cet état d'"infériorité," Fouillé a recours aux lois du transformisme de l'évolution. Obligées de s'adapter à leurs milieux pour survivre, les "races inférieures" découvrent dans le comportement instinctif, le meilleur garant, développant ainsi une grande capacité de perception et de force physique, au détriment de la pensée abstraite et scientifique.

Fouillé admet toutefois que le primitif, s'il est intellectuellement inférieur au civilisé, n'est pas pour autant moins humain, car la médiocrité même de son raisonnement indique qu'il n'est pas entièrement dépourvu de la faculté de réfléchir, qui est exclusivement humaine.

Il reconnaît même à l'égard des "inférieurs" une certaine relativité des valeurs lorsqu'il concède que certains de leurs gestes qui paraissent barbares aux "civilisés," pouvaient revêtir chez eux des motifs nobles et généreux.

Mais tout comme Gobineau et Le Bon, il se montre fort pessimiste quant à la possibilité du progrès ou de l'amélioration rapide des "races inférieures." Il est d'avis qu'à cause des "aptitudes instinctives" de celles-ci, les facultés intellectuelles de la "race supérieure" qui sont l'oeuvre des siècles d'évolution, et d'adaptation aux milieux, ne peuvent pas être acquises en peu de temps: "Le travail des siècles ne peut pas être remplacé, pour les enfants des races inférieures, par un simple entraînement de quelques années."[25] Quant au croisement avec la "race supérieure" il ne peut, non plus, aider à changer les "races inférieures" car le croisement des races qui sont profondément différentes ne fera que renforcer les traits négatifs de chacune d'elles, produisant ainsi la régression plutôt que l'amélioration. En conclusion Rouillé écrit:

> Voici donc tout ce qu'il est permis de conclure: dans l'état actuel des races, il y a des limites, tenant à l'organisation et à l'orientation cérébrales, que les races inférieures ne sauraient franchir assez vite, soit par l'éducation, soit par les croisements, pour rejoindre à temps les races supérieures. Celles-ci forment, jusqu'à nouvel ordre, une aristocratie naturelle au sein de l'humanité.[26]

Reprenant l'idée que le "primitif" est encore à l'enfance de l'humanité, Charles Letourneau, dans La Psychologie ethnique (1901), affirme que le "primitif," comme l'enfant, aime imiter au lieu d'inventer, et que ses jugements sont toujours simplistes et très souvent fautifs, car il est incapable de saisir des notions abstraites.

Parlant tout particulièrement du Noir, il affirme qu'à peu d'exceptions près:

> Le Nègre conserve, toute sa vie, nombre des traits moraux qui caractérisent l'enfance. Notamment il reste léger, versatile, étourdi, incapable de prévoyance; il vit au jour le jour, préoccupé surtout de satisfaire ses besoins du moment, sans jamais regretter le passé, ni se soucier de l'avenir.[27]

Dans le domaine de l'esthétique, le Noir, selon Letourneau, tout comme l'enfant (qu'il semble connaître bien mal), s'intéresse peu aux représentations dramatiques ou aux créations artistiques, préférant plutôt les dessins rudimentaires et simples ou les jeux d'imitation:

> Il est bien . . . à l'aise dans les jeux animiques, dans les spectacles, qu'il se donne incessamment à lui-même tout à fait à la manière des primitifs de toute race, alors qu'ils miment, en dansant et chantant des scènes de chasse, de guerre, d'amour, etc.[28]

Quant à sa conscience morale, elle est faite d'une soumission aveugle à toute force supérieure et de la brutalité aux plus faibles que soi.

Letourneau répète, suivant Gobineau, tous les traits prétendument caractéristiques de l'infériorité du Noir. Celui-ci est d'une sensualité bestiale et incontrôlable, il est incapable de profondes émotions ou de sentiments nobles. L'amour chez lui se réduit à sa forme la plus élémentaire, qui est la satisfaction des besoins sensuels. Exception faite de l'amour maternel pour l'enfant, il n'existe aucun lien d'affection familiale chez le Noir, le père de famille ne voyant en sa femme et ses enfants que des propriétés dont il peut disposer à son gré. Pour terminer, Letourneau écrit:

> Concluons donc que le noir d'Afrique, étudié chez lui, n'a pas encore dépassé les stades inférieurs de l'évolution mentale, et surtout qu'il a conservé dans son

> intelligence, dans son impressionnabilité, nombre de traits, qui, chez les races les plus développées, sont spéciaux à l'enfance.[29]

La théorie de l'inégalité des races humaines est transposée dans le domaine de la colonisation par Léopold de Saussure qui fait du colonialisme européen une preuve de la supériorité de la race blanche et de l'infériorité des colonisés. Dans son livre, Psychologie de la colonisation française dans ses rapports avec les sociétés indigènes (1899), Saussure examine, entre autres, la politique d'assimilation culturelle française dans les colonies. Il est d'avis que les indigènes des colonies, qui sont des "races inférieures," seront incapables de s'assimiler, d'une façon bénéfique et heureuse, la culture de la "race supérieure," parce qu'ils ne possèdent pas les mêmes dispositions intellectuelles et morales qui sont à la base de cette culture. Ils peuvent toutefois, assure-t-il, parvenir à s'acquérir ou à maîtriser certains aspects techniques de la culture blanche, mais de telles acquisitions resteront toujours superficielles et incomplètes à cause du grand décalage intellectuel et moral entre la race porteuse de la civilisation et les "races inférieures."

> Les découvertes de l'intelligence se transmettent aisément d'un peuple à l'autre. Les qualités du caractère ne sauraient se transmettre. Ce sont les éléments fondamentaux irréductibles qui permettent de différencier la constitution mentale des peuples supérieurs.[30]

Puisque l'esprit de la culture européenne restera toujours inaccessible aux "peuples inférieurs," Saussure propose, à la place de l'assimilation culturelle, une politique d'association économique et d'administration indirecte, à la britannique, qui, sans chercher à transformer les indigènes en Européens par l'assimilation culturelle,

assure à la métropole les avantages économiques et politiques des possessions coloniales. Mais l'association économique que préconise Saussure et l'assimilation culturelle à laquelle il s'oppose, s'inspirent, toutes les deux, de la même théorie de la supériorité de la race blanche. L'une prétend que les "races inférieures" ne possèdent pas de culture propre et doivent être élevées au niveau de la "race supérieure" par l'assimilation; l'autre, par contre, affirme qu'une telle assimilation est condamnée d'avance à l'échec, puisque les "peuples inférieurs" ne peuvent jamais dépasser leur état d'infériorité.

C'est au philosophe Lucien Lévy-Bruhl que revient, toutefois, l'honneur douteux de lancer en 1910 les formules de "mentalité primitive" et "mentalité prélogique" pour caractériser l'esprit des "peuples inférieurs," formules dont on se sert encore de nos jours pour maintenir le mythe de l'inégalité des races humaines. Dans son livre, Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures (1910), Lévy-Bruhl rejette l'idée que le primitif, l'homme inférieur, est un "grand enfant," incapable de raisonner logiquement et correctement. Il affirme, au contraire, que celui-ci raisonne correctement, à sa manière, mais qu'il ne se sert pas des mêmes catégories de pensée et de raisonnement, telles que les principes d'identité et de contradiction, de cause et effet, dont se sert le civilisé, l'homme supérieur. La pensée primitive, d'après Lévy-Bruhl, suit le procédé du raisonnement par la "participation collective" ou "représentation collective" selon lequel le primitif s'identifie avec l'objet, au lieu de s'en séparer pour l'étudier objectivement, et qu'ainsi il ne distingue pas entre la

réalité et la fantaisie, entre le naturel et le surnaturel. C'est dans la "mentalité prélogique" que Lévy-Bruhl croit découvrir, en 1910, la différence essentielle entre les races "supérieures" et "inférieures." Mais vers la fin de sa vie, ce philosophe, sans se dissocier de la théorie de l'inégalité des races, dira s'être trompé dans sa thèse de "mentalité prélogique":

> En d'autres termes, corrigeons expressément ce que je croyais exact en 1910; il n'y a pas une mentalité primitive qui se distingue de l'autre par deux caractères qui lui sont propres (mystique et prélogique). Il y a une mentalité mystique plus marquée et plus facilement observable chez les primitifs que dans nos sociétés, mais présente dans tout esprit humain.[31]

Ainsi la fin du dix-neuvième siècle et le début du vingtième ont enrègistré le triomphe de la théorie de l'inégalité raciale sur celle de l'identité et de l'égalité fondamentales des hommes, que faisaient valoir l'Eglise et la philosophie du dix-huitième siècle qui, elles, attribuent les différences du développement entre les races aux circonstances locales ou aux déviations accidentelles d'adaptation au milieu.

Faisant son chemin, pari passu, avec l'expansion coloniale européenne, l'idée de l'inégalité des races fait aussi son apparition dans les oeuvres littéraires, ce qui marque son acceptation par les écrivains de race blanche et assure en même temps sa vulgarisation en Europe. C'est dans le corpus littéraire dit "littérature coloniale" de la fin du dix-neuvième et du début du vingtième siècles que se révèle l'influence de cette théorie raciale.

Au sein de ce corpus littéraire qui traite des colonies et des colonisés nous citons quelques écrivains et analysons très brièvement certaines de leurs oeuvres romanesques pour montrer la façon insidieuse

dont ces écrivains se sont ingéniés à faire passer l'idée de l'infériorité de la race noire, en présentant des images caricaturales de celle-ci.[32] Il s'agit des écrivains et des romans d'inspiration africaine, car dans ce travail nous nous intéressons au premier chef à l'homme noir et au continent africain.

Au Service d'un mythe: Les Romanciers coloniaux

L'oeuvre romanesque qui, à notre avis, trahit, la première, l'influence de la théorie raciste est Le Roman d'un Spahi (1881), de Pierre Loti. Le Mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française (1968), par Fanoudh-Siefer, assigne, à juste titre, à l'ouvrage de Loti, un rôle important dans la cristallisation et la diffusion en littérature française, du mythe du "Nègre-être-inférieur" et celui de la laideur physique du Noir, qui retrouvent leur origine dans la théorie de Gobineau.

> Le Roman d'un Spahi doit être regardé comme la pièce maîtresse du mythe de l'Afrique noire représentant l'étape à laquelle le mythe passe de l'état larvaire à la maturité. Nous serions tenté d'écrire qu'avec Loti tout est dit, et que le mythe est déjà prêt à s'enraciner dans la conscience collective. . . .[33]

Il faut faire remarquer que si de nos jours, la fortune littéraire de Loti connaît un déclin certain, ses oeuvres exotiques connurent jusqu'au premier quart du vingtième siècle un très grand succès. Ainsi le critique Marcel Braunschvig s'enthousiasmait-il encore en 1928 devant "une oeuvre personnelle inimitable, d'une prestigieuse magie, d'un incomparable enchantement, une oeuvre où la vie communique à l'art son perpétuel frémissement, où l'art confère à la vie sa triomphante pérennité."[34] Mais cette appréciation élogieuse de l'oeuvre de Loti n'est point celle d'une certaine critique d'aujourd'hui qui voit cet écrivain sous une toute autre lumière. André Rousseaux, par

exemple, tout en reconnaissant à Loti le mérite, douteux d'ailleurs, d'avoir su "discerner dans telle échoppe de chaudronnier ou chez tel marchand de babouches, l'accord devenu lentement parfait entre toute matière que la nature offrait aux métiers de l'homme et tous les gestes de l'homme,"[35] ne lui ménage pas sa critique sévère:

> Loti n'a aucun esprit . . . ses romans d'amour sont bébêtes et conventionnels. Leur intrigue pour midinettes et leur décor exotique ou pittoresque appellent irrésistiblement le cinéma le plus factice. . . . Sa philosophie est niaise et puérile, infiniment méprisable pour la critique d'agrégés. Sa religiosité est sommaire, balbutiante, bonne tout au plus à le situer en précurseur des écrivains globe-trotters qui, après lui, ont fait le tour du bouddhisme, de Confucius ou de l'art nègre en moins de quatre-vingts jours.[36]

Pierre Loti (pseudonyme de Julien Viaud) avait fait de 1873 à 1875 un séjour de deux ans au Sénégal, où il participa, en qualité d'officier de marine, aux campagnes de conquête du territoire. De ce séjour, il remporta l'inspiration pour Le Roman d'un Spahi, dans lequel il transposa ses propres expériences.[37]

Le héros du Roman d'un Spahi est un jeune Français, Jean Peyral, qui est envoyé au Sénégal en service militaire à l'époque où le territoire n'est pas encore "pacifié." Il laisse derrière lui une jeune fiancée qu'il promet d'épouser à son retour en France. Au Sénégal, il prend comme maîtresse une petite fille indigène, Fatou-Gaye, qui vient s'installer chez lui. Cependant, Peyral n'aime ni le pays qu'il trouve trop chaud, ni les indigènes qu'il trouve "bizarres." Il a l'occasion d'aller terminer son service dans une région plus agréable en Algérie, mais quand le jour du départ arrive, il ne peut pas se décider à quitter sa maîtresse. Il cède à la demande d'un camarade

qui l'importune et laisse celui-ci partir à sa place. Entretemps, sa fiancée, lasse de l'attendre en vain, se marie avec un médiocre huissier. Peyral, qui a eu un fils par sa maîtresse, est tué au cours d'une expédition militaire contre les Bambaras, quelques mois avant son départ définitif pour la France. Lorsqu'elle apprend que son amant a trouvé la mort au champ de bataille, Fatou-Gaye y accourt et retrouve son cadavre, hideusement défiguré. Dans un geste de désespoir, elle étrangle l'enfant qu'elle a eu de l'amant décédé, et se suicide à l'endroit où gisent les corps inertes de son amant et de son enfant.

On retrouve dans Le Roman d'un Spahi tout un catalogue des aspects négatifs et mythiques du Nègre: sa figure simienne et la noirceur diabolique de sa peau, ses croyances superstitieuses qui soulignent sa "mentalité prélogique," son comportement instinctif et sa sensualité bestiale, sans oublier le cliché de son sourire perpétuel de "grand enfant"; tout ceci indiquant son infériorité intellectuelle congénitale.

Dès le premier chapitre du roman, l'auteur fait planer du doute sur l'identité humaine des populations noires que le héros voit pour la première fois de sa vie. Celui-ci ne peut s'empêcher de se demander si ces "immenses fourmilières humaines sur le rivage"[38] avec "des faces de gorille"[39] sont réellement des humains ou plutôt des êtres d'un stade intermédiaire entre l'homme et le singe. Loti maintient ce doute sur l'identité humaine du Noir jusqu'à la fin du roman, notamment au moyen de comparaisons qui assimilent sans cesse le Noir à la gent simienne. Ainsi Fatou-Gaye, la jeune maîtresse du héros, a une

"petite tête rusée comme celle d'un jeune singe."[40] Sa beauté a "quelque chose d'indéfinissable qui semblait tenir à la fois du singe, de la jeune vierge et de la tigresse."[41] Ses mains donnent au héros "une vilaine impression froide de pattes de singe,"[42] ses gestes lui rappellent "de mystérieuses ressemblances qui troublaient l'imagination"[43] et il remarque qu'elle écoute les tic-tac de sa montre "avec des mines curieuses de ouistiti qui aurait trouvé une boîte à musique."[44]

Dans le même ordre d'idées, Loti assimile les réactions des personnages noirs du roman à celles d'autres bêtes. Cora, une autre femme indigène du roman, essaie de dominer Peyral, le héros, "avec une chatterie de créole"[45]; de sa part, le héros caresse sa maîtresse noire "absolument comme il s'y prenait pour gratter la nuque de son gros matout câlin,"[46] tandis que celle-ci le regarde "comme un chien couché aux pieds de son maître."[47] Deux petites filles qui jouent dans la rue paraissent à l'héros "comme ces jeunes chats qui, chez nous, éprouvent le besoin de faire des gambades folles quand souffle ce vent d'est bien sec qui nous apporte la gelée."[48] Les chants d'amour que chantent les griots semblent à Peyral "des hurlements de bêtes en délire"[49] et leurs cris d'exhortation pour soutenir l'ardeur et le courage des guerriers lui font l'impression d'"un chant de hibou."[50]

Par ailleurs, les Noirs de Loti sont superstitieux. Suivant le postulat que, plus tard, Lévy-Bruhl appellera "mentalité prélogique," Loti fait d'eux des êtres qu'effraient tous les phénomènes de la nature et sur qui la sorcellerie et la magie exercent un empire absolu. Ils croient que les mauvais génies les entourent toujours et partout, les

épient et les menacent. Pour se protéger contre le pouvoir maléfique de ceux-ci, ils s'arment de grigris et d'amulettes talismaniques qui, par leurs très grandes variétés et leur profusion dans le roman, prennent un sens risible de jeux enfantins. Le personnage principal parmi les indigènes du roman, Fatou-Gaye, en a de toutes sortes:

> Il y en avait contre toute sorte de maux ou d'accidents: contre les mauvais rêves et les poisons des plantes, contre les chutes dangereuses et le venin des bêtes, contre les infidélités du coeur de Jean et les dégâts des fourmis blanches, contre le mal de ventre et contre le caïman. --Il n'y en avait point encore contre le mauvais oeil et les sorts que les gens vous jettent au passage.[51]

Peyral voit dans les rues de Saint-Louis "une foule nègre couverte de grigris"[52] et dans le bateau qui le conduit à son nouveau poste d'affectation, il côtoie des tirailleurs qui portent "des amulettes par monceaux."[53] En route pour la ville de Dialdé, il aperçoit aux ramparts des villages "de vieux prêtres couverts d'amulettes"[54] et avant le combat dans lequel il trouve la mort, il voit des guerriers noirs, "à moitié nus, couverts de grigris."[55] A la fin de ce combat, on retrouve le chef noir Boubakar-Segou, tombé "au milieu de ses prêtres, empêtré dans ses longs chapelets d'amulettes."[56] Son grand serre-tête rouge que la victorieuse armée française rapporte à Saint-Louis est attaché à "une longue écharpe de talismans" faite "des sachets diversement brodés, renfermant des poudres mystérieuses, des dessins cabalistiques et des prières dans la langue du Maghreb."[57]

Bien que les grigris et les amulettes fassent constamment l'objet de dérision parce qu'ils trahissent chez ceux qui les portent une mentalité primitive et superstitieuse, la médaille de la Vierge que

le héros blanc porte sur sa poitrine, et qui est attachée par une chaîne à son cou depuis quinze ans, est présentée comme la marque, non pas de superstition, mais de la plus haute piété. Cependant, cette médaille lui avait été mise au cou encore enfant, par sa mère, dans l'espoir d'en obtenir sa guérison d'une maladie. Loti se montre ainsi incapable de comprendre que les grigris et les amulettes ont pour ceux qui les portent la même fonction que les médailles, les effigies des saints et les icônes, pour les chrétiens qui les vénèrent. Cette fonction est celle de donner à l'adepte le sens de se rapprocher d'une puissance supérieure, dans lequel il trouve une certaine sécurité émotionnelle et spirituelle, face à un univers qui l'inquiète.

Laids et superstitieux, les Noirs sont aussi paresseux et sensuels. Les griots sont pour Loti "les gens du monde les plus paresseux,"[59] ne se souciant jamais du lendemain. Leur musique n'est que l'instrument et l'occasion de la licence et de la débauche. Leurs chants sont endiablés et ivres d'ardeur, "hurlement de désir effréné, de sève noire surchauffée au soleil et d'hystérie torride . . . alleluia d'amour nègre, hymne de séduction chanté aussi par la nature, par l'air, par la terre, par les plantes, par les parfums!"[60]

Loti retrouve à toute musique indigène "des airs de danse pleins de frénésie; des chants d'amour, qui semblent des transports de rage amoureuse, des hurlements de bêtes en délire."[61] De même, les danses des Noirs ne sont pour lui que des expressions d'une sensualité outrée, même chez les vieilles femmes qui se distinguent, dans leurs mouvements, "par une indécence plus cynique et plus enragée."[62] Se méprenant de la signification sociale et religieuse de la musique et des danses

africaines qu'il observe comme spectateur seulement de l'extérieur Loti n'y voit qu'une manifestation orgiaque et bacchique.

En réalité beaucoup de danses africaines n'ont rien, pour l'Africain, de l'intention ni du déchaînement érotique que l'Européen leur prête trop facilement et trop superficiellement. Ce que l'ignorant méprend pour du lascif dans ces danses a souvent une profonde portée rituelle et religieuse. Grâce aux travaux des sociologues modernes tel Georges Balandier[63] on commence à saisir cet aspect de la danse en Afrique et à détruire le "mythe du Nègre," être livré entièrement aux débordements de la libido, se complaisant dans une paillardise débridée.

De pair avec la sensualité du Noir chez Loti va sa prétendue proximité à la nature brute. Mais cette proximité ne se situe qu'au niveau inférieur de l'être, au niveau viscéral de la libido, non sublimée; c'est dans l'expression des plaisirs lubriques que le Noir est rejoint "par la nature, par l'air, par la terre, par les plantes, par les parfums."

C'est au sujet de la relation entre la femme noire et son amant blanc que Loti trahit tout clairement l'influence des théories de l'infériorité du Noir vis-à-vis du Blanc. Jean Peyral ne se doute pas que les indigènes soient au plus bas dans l'échelle des races humaines. Quant à sa maîtresse indigène, nous dit le romancier:

> Il la considérait, du reste, comme un être inférieur, l'égal à peu près de son laobé jaune; il ne se donnait guère la peine de chercher à démêler ce qu'il pouvait bien y avoir au fond de cette petite âme noire, noire, --noire comme son enveloppe de Khassonké. . . . Mais il avait conscience aussi de ce dévouement absolu qu'elle avait pour lui, dévouement de chien pour son maître, adoration de nègre pour son fétiche.[64]

Peyral se sent dégradé par cette liaison intime avec un être "inférieur"; sa décision de la chasser de chez lui semble lui restaurer l'orgueil de sa supériorité:

> Il lui semblait d'ailleurs qu'il avait retrouvé sa dignité d'homme blanc, souillé par le contact de cette chair noire; ces enivrements passés, cette fièvre des sens surexcités par le climat d'Afrique, ne lui inspiraient plus, quand il regardait en arrière, qu'un dégoût profond.[65]

Le Roman d'un Spahi est d'un échantillonnage représentatif de la transposition de la théorie pseudo-scientifique de l'"inégalité des races humaines" dans la littérature. C'est une somme de clichés et d'images de l'homme noir qui seront adoptés et exploités par beaucoup de romanciers coloniaux d'Afrique jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale.[66] Il s'agira, pour la plupart, d'écrivains de deuxième ordre, mais qui par la force de leurs nombres, sinon par la qualité de leurs oeuvres, assurent à ces clichés et images avilies du Noir, la plus grande diffusion. Beaucoup de ces romanciers qui sont sans intérêt de nos jours étaient cependant beaucoup lus à leur époque, soit par goût d'exotisme, soit parce qu'on les considérait comme des "experts" en matières coloniales africaines, pour avoir séjourné en Afrique.

A la suite du Roman d'un Spahi, Paul Vigné d'Octon publie en 1889 son roman Chair noire dont le thème est l'infériorité du Noir par rapport au Blanc. Les Noirs, proclame hautement cet écrivain, sont tellement au-dessous des Blancs qu'entre "un être de race blanche et un être de race noire . . . il n'y a et ne peut y avoir que de sauvages accouplements."[67] Dans un autre roman, Au pays des fétiches (1891), qu'il situe au Sénégal, Octon regrette de ne trouver dans les cités que

des femmes noires "aux faces de guenons," là où jadis on voyait des blondes et des brunes blanches qui égayèrent les tavernes et les brasseries. Il trouve aux populations indigènes de la Casamance des "mâchoires de singes," au chef Yourah-Towel une "noire figure de gorille,"[68] aux tirailleurs sénégalais un "long bras troublant de singe."[69]

Adoptant l'image du "Nègre-singe," un autre romancier, Azal, dans Sylves noires (1901) déclare noter une sorte d'inquiétude sur les "pauvres faces simiesques"[70] et d'éprouver du malaise devant les athlètes ouolofs parce qu'ils lui donnent "l'impression d'anthropoïdes menaçants."[71] De même Robert Randeau dans Les Explorateurs (1909) trouve aux Noirs des "yeux glaireux" roulant "à l'abri des orbites simiesques projetées en avant"; ceux-ci, nous dit-il, dansent et sautillent sur place comme des "babouins en fâcherie."[72]

Le portrait moral du Noir que peignent ces écrivains fait valoir aussi la théorie de sa soi-disant infériorité mentale. Azal parle déjà de la pensée de l'Européen qui, sous l'influence de la chaleur, "s'épaissit comme au fond d'un cerveau de nègre,"[73] et Michel Mathey, dans La Traite des blancs: roman des moeurs coloniales (1902), parle, lui aussi, de la "cervelle obtuse des noirs."[74]

De sa part, Rondet-Saint, dans son roman intitulé Dans notre empire noir (1912), prête cette parole à un des personnages, un évêque blanc au Congo, qui parle des étudiants adultes d'un établissement scolaire congolais: "Cependant, à force de patience, de simplicité dans les démonstrations explicatives, on arrive à leur inculquer quelques données primaires."[75] Les Noirs, selon ce romancier, ne pensent rien

des Blancs, car, "leur cerveau obscurci est rebelle même à l'étonnement."[76] Reprenant l'idée de Le Bon et de Fouillé selon laquelle il faudrait à la race noire des siècles d'évolution pour se rapprocher de la race blanche, et la théorie du "Nègre-qui-raisonne-autrement" de Lévy-Bruhl, Rondet-Saint écrit:

> Des siècles s'écouleront avant que ces Noirs, primitifs, en dépit des apparences futures, non pas se civilisent--mais même se rapprochent de nous. . . . Ils sont si loin de nous, encore, ces êtres dont nous prétendons faire des civilisés! Leur cerveau ne conçoit pas comme le nôtre et leurs raisonnements nous déconcertent parfois dans leur logique paradoxale.[77]

Après la première guerre mondiale et à cause de la part active que prennent les soldats des colonies africaines dans les combats, il y a un plus grand intérêt en France à s'informer sur les territoires coloniaux. C'est ce que Roland Lebel décrit comme un "mouvement général qui porte les esprits vers une connaissance plus précise, plus complète, et plus pratique aussi des choses coloniales."[78] De la part des romanciers coloniaux, les oeuvres qui se situent dans les colonies sont considérées, non seulement comme un moyen d'expression personnelle, mais aussi comme des documents d'information sur ces territoires, servant, em même temps, d'instrument de propagande en faveur de la colonisation.[79] C'est surtout dans ce rôle de propagandiste que s'assigne la littérature coloniale française[80] que se fait la rencontre entre cette littérature et la politique de domination coloniale.

On se serait attendu à ce que sous l'influence de ce "mouvement" le Noir cessât d'être un objet de curiosité exotique, stéréotypé, pour prendre un visage réellement humain en littérature. En fait, il n'en est rien, car on note que les clichés d'avant-guerre, modifiés parfois,

lui sont toujours collés. Le critique Fanoudh-Siefer en explique les raisons:

> Il fallait montrer au monde que les populations noires étaient arriérées, primitives, adonnées au fétichisme et à la superstition, embourbées dans une mentalité prélogique et irrationnelle. Après cela on avait bonne conscience, d'autant plus qu'on avait la caution scientifique que constituaient les travaux de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive.[81]

S'emparant tout particulièrement de l'idée de l'infériorité intellectuelle du Noir, beaucoup de romanciers s'évertuent à trouver des formules originales pour la caractériser. Certains écrivains parleront de "l'inintelligence" de l'indigène africain; d'autres de son "intelligence embryonnaire." Il sera question, dans tous les cas, de présenter le Noir comme le "grand enfant."

Les frères Jérôme et Jean Tharaud, par exemple, qui prétendent décrire les indigènes africains tels qu'ils sont, tout en déclarant dans l'avant-propos de leur roman, La Randonnée de Samba Diouf, que les gens de l'Afrique Occidentale ne sont ni des naïfs, ni des brutes "qu'une médiocre littérature coloniale se plaît à nous représenter,"[82] ne prêtent pas moins aux personnages noirs du roman des expressions d'admiration béate et enfantine de Paris. Le héros, Samba Diouf, malgré un assez long séjour en France, ne fait aucune preuve d'esprit critique ou d'urbanité, au retour à son village, comme on s'y serait attendu. Il reste, au contraire, aussi crédule, aussi naïf que ceux qui n'ont jamais quitté le village et s'accorde avec ceux-ci pour considérer les "toubabs," les Blancs, comme des sorciers exceptionnellement intelligents et leurs extraordinaires réalisations technologiques comme l'oeuvre des Génies. Les frères Tharaud, malgré leur prétention

d'objectivité et de réalisme dans leur tableau des Noirs, versent dans le mythe du "grand-enfant"; pire que cela, ils font croire que cette prétendue simplicité d'esprit n'est nullement la conséquence du manque de contact avec d'autres cultures, mais plutôt qu'elle constitue un aspect inhérent de l'esprit du Noir.

De son côté, Gaston Joseph dans le roman Koffi: roman vrai d'un noir pousse le mythe de l'infériorité mentale noire encore plus loin. En effet, il ne se contente pas seulement de parler des Noirs comme des "inférieurs" mais il fait admettre à ceux-ci leur propre infériorité vis-à-vis des Blancs. Le principal personnage indigène du roman, Koffi, trouve même que la supériorité des Blancs est voulue et établie par Dieu, depuis le commencement du monde: "Dieu, dit-il, leur a mis dans la tête quantité de choses qu'il a oubliée de mettre dans les nôtres. Voilà toute la différence."[83]

L'auteur de Sous le zéro équatorial (1926), Maurice Briault, nous dit que la meilleure définition du Noir est que "c'est un grand enfant, un enfant qui reste tel jusque sous les cheveux blancs."[84] Le "bon nègre," pour ce romancier, est représenté par son personnage Amar:

> Amar, lui, était un bon nègre qu'aucun rêve d'émancipation ne troublait. A la manière des simples, il partageait tous les éléments de la vie en deux catégories sans nuances intermédiaires: il y avait 'les choses qui y en a bon' et auxquelles il riait de toutes ses dents, et d'autre part les choses qui 'y en a pas bons' pour lesquelles il se contentait de branler négativement sa bonne tête coiffée d'une chéchia inamovible.[85]

Affirmant que les Noirs ont de "la difficulté à réfléchir," Briault se demande "ce que ces primitifs ont au fond de leur pauvre âme obscure et confiante." Aux Blancs qui veulent se faire comprendre de ceux-ci, il explique ainsi comment il faut s'y prendre:

> Pour être écouté de nos Primitifs il faut, si on parle déjà leur langue, s'étudier encore à une simplicité toujours laborieuse, rester dans le concret, présenter la comparaison familière et juste; il faut surtout répéter, car c'est le seul moyen de meubler de vérités premières ces intelligences dormantes.[86]

La même image du Noir se retrouve aussi dans Tam-Tam (1928) par Julien Maigret. Le héros, nouvellement arrivé en Oubangui-Chari en qualité de fonctionnaire colonial reçoit du gouverneur de la colonie ce conseil sur la façon de se comporter envers les indigènes: "Avec du doigté, de la patience, de l'indulgence, on obtient tout des Noirs. Ce sont de grands enfants à qui vous devez des explications, beaucoup d'explications."[87]

Le mythe de la médiocrité intellectuelle du Noir était si facilement admis encore en 1928 que le romancier Paul Morand, dans son récit de voyage Paris-Tombouctou n'hésite pas de se fier aux racontars de la femme d'un fonctionnaire colonial qu'il rencontre au hasard en Côte d'Ivoire, pour nous dire doctement que le développement intellectuel chez le Noir s'arrête à la puberté et que ce soi-disant blocage de l'intelligence se lie à l'expérience sexuelle. Selon "Madame B." que cite Morand:

> Je n'ai de serviteurs noirs que jusqu'à dix ou douze ans. . . . Jusqu'à cet âge, ils travaillent et sont souvent très intelligents. Mais dès qu'ils ont eu une femme, ils s'abrutissent, passent la nuit dans l'hypnose du tam-tam, font l'amour avec excès et dorment tout le jour, ou vous servent en traînant les pieds, absents somnambules.[88]

La réaction de Morand à ce racontar, telle qu'il la rapporte lui-même, montre combien on était disposé à tout croire au sujet des Noirs et combien le mythe de la sexualité et l'inintelligence noires s'était

enraciné dans la conscience du Blanc moyen. Sans pour un instant se douter de la véracité ou du bien-fondé du témoignage de "Madame B.," Morand s'écrie: "Peut-être est-ce là le mystère, le secret de l'infériorité de la race noire, race magnifique, souvent très ouverte d'esprit lors de l'enfance, mais bientôt hébétée par les excès sexuels."[89]

La Préface des Ames soudanaises (1906) de Pierre Dornin, écrite par Paul Adam, offre ce qui est, à notre avis, le résumé des clichés qu'on retrouve chez les écrivains coloniaux d'Afrique sur une soi-disant infériorité intellectuelle du Noir. Selon Adam,

> Il [Dornin] met à nu la pensée du Nègre et de sa femelle coquette ou bonasse. Il nous indique merveilleusement les associations de leurs logiques, simples, enfantines, bestiales, naturelles. Enfin nous allons connaître les émotions de ces frères lointains et puérils qui se différencient de nous parce qu'ils ne possèdent pas d'élite, parce qu'ils semblent n'atteindre jamais le pouvoir cérébral de nos adultes. La mentalité ne dépasse guère celle de nos bons écoliers, même lorsque le poil grisonne autour de leur face lippue. Il semble que la puberté en s'avouant termine l'évolution de leur puissance spirituelle.[90]

C'est cette image de l'homme noir qui s'est popularisée plus particulièrement en Europe et qui, même de nos jours sert de justification, dans certaines parties du monde, des crimes et des atrocités commis contre le Noir par le Blanc.[91]

Mais si l'on admet le décalage dans le degré du progrès technique et matériel qui existe entre les différentes races humaines, il faut reconnaître que le retard d'une race par rapport à une autre dans ce domaine n'implique nullement une humanité inférieure ni une absence d'autres valeurs humaines. On peut donc reprocher aux protagonistes de l'inégalité qui utilisent le fait du retard technique comme preuve

de l'infériorité raciale un euro-centrisme qui les rend incapables d'apprécier une culture autre que la culture européenne, et qui les amène à considérer comme universelles et seules admissibles les valeurs de cette culture, et à juger toutes les autres par ses seules normes. La conséquence en est qu'ils n'ont pas pu apprécier les qualités intellectuelles et morales qui chez les autres peuples ne se sont pas manifestées dans les réalisations techniques et matérielles. Ainsi la théorie de l'inégalité des races se trouve infirmée, entre autres, par la méconnaissance quasi-absolue de la relativité des valeurs dont beaucoup de ses protagonistes, théoriciens et romanciers, ont fait preuve. C'est ce que leur reprochent de rares voix parmi les écrivains coloniaux qui s'élèvent contre le cliché de l'infériorité du Noir.

Parmi ces écrivains on peut citer Ernest Psichari, un des premiers qui, déjà en 1908 dans son roman Terre de soleil et de sommeil, déplore la vogue littéraire de son époque d'avilir l'indigène africain:

> On traite volontiers les Noirs de grands enfants. Nous sommes victimes, dans nos relations avec tous ceux qui n'ont pas la même couleur que nous, d'une illusion tenace, d'une erreur qui nous est chère. Nous les voulons à notre image. Dans tout ce que nous leur demandons, dans tout ce que nous leur donnons, nous les supposons à notre image. C'est, si l'on peut dire d'une façon barbare, du latino-morphisme. Nous n'admettons qu'un peuple ait des coutumes qu'autant qu'elles sont écrites et connues. Nous n'admettons qu'un individu puisse avoir des états d'âme qu'autant que ces états d'âme ont été exprimés, catalogués, classés par des psychologues ou des poètes. Il est pourtant d'autres documents que ceux-là sur la nature des êtres qui nous semblent les plus lointains.[92]

De même Maurice Delafosse, dans son Broussard ou les états d'âme d'un colonial, suivi de ses propos et opinions (1923) est d'avis que

les Noirs ont un esprit beaucoup plus critique que ne leur reconnaît le colon. Son héros, Broussard, vieux colonial d'Afrique, ironisant sur l'éducation des Noirs, se dit opposé au projet de donner aux enfants indigènes le même type d'éducation qu'on donne aux enfants européens, car, dit-il, une fois instruits à l'européenne, les Noirs chasseront les colonisateurs de l'Afrique:

> . . . ils apprennent vite et ils apprennent beaucoup; je n'irai pas jusqu'à dire qu'ils apprennent bien, car la digestion des aliments inaccoutumés est toujours difficile . . . soyez sûrs qu'un jour ou l'autre si nous continuons à nous laisser influencer par les humanitaristes et les ignorants, les nègres nous flanqueront à la porte de l'Afrique et nous ne l'aurons pas volé.[93]

Se moquant des romanciers qui prétendent connaître ou analyser "l'âme nègre," Delafosse écrit:

> L'âme nègre n'est pas un sujet nouveau. . . . Les uns ont employé la méthode scientifique, les autres ont préféré la voie du roman. Quelques-uns ont presque atteint la perfection. . . .
>
> Il en est peu, toutefois, qui aient réussi à donner une idée exacte de ce que pensent les Nègres, parce que la plupart ont traité la matière trop subjectivement et n'ont pas su se mettre, si j'ose employer cette comparaison, dans la peau de leur objet. Il n'est pas facile en effet de faire suffisamment abstraction de sa propre mentalité lorsqu'on étudie celle des autres et, à vouloir dépeindre les Noirs tels qu'ils sont, on risque de les représenter seulement comme on les voit, ce qui n'est pas toujours la même chose.[94]

En 1927, André Gide, après son voyage au Congo, rejoint Psichari et Delafosse dans la critique de la théorie du "Nègre-grand-enfant" dans sa formule cinglante bien connue: "moins le blanc est intelligent, plus le noir lui paraît bête."[95]

Le "New Negro," un homme nouveau, une ère nouvelle

C'est chez les Noirs eux-mêmes, toutefois, que se produisent les réactions les plus importantes, non seulement pour détruire le mythe de l'infériorité de la race noire, mais aussi pour affirmer et défendre les valeurs de cette race. Dès les dernières années du dix-neuvième siècle déjà, les intellectuels de la diaspora noire, aux Etats-Unis, proclament la dignité de leur race. A l'époque où Pierre Loti composait Le Roman d'un Spahi, où Vigné d'Octon écrivait Chair noire, des intellectuels noirs américains mettaient déjà en question les théories et le mythe de l'infériorité congénitale de l'homme noir, et criaient haut leur orgueil d'être noir.

En 1890, le jeune William Edward Burghardt Dubois, un des premiers, disait à qui voulait l'entendre: "Je suis nègre, et je me glorifie de ce nom; je suis fier du sang noir qui coule dans mes veines."[96] Dubois rédigea même un "Credo" de la race noire qui proclamait:

> Je crois en Dieu, qui d'un même sang a fait toutes les nations qui habitent sur la terre. Je crois surtout en la Race nègre: en la beauté de son génie, en la tendresse de son âme, et en la force qu'elle tire de cette douceur, qui lui méritera un jour d'hériter de cette terre turbulente. Je crois en l'orgueil qu'on a de sa race, de son lignage et de soi-même.[97]

Dubois était un précurseur représentatif du courant que le philosophe noir américain, Alain Locke, baptisera plus tard du nom de "Negro Renaissance,"[98] et qui, parti des Etats-Unis, en passant par Paris, se fera sentir partout dans le monde où les Noirs ont été dispersés.

Toutefois les premières revendications de ce mouvement étaient politiques et sociales, plutôt que culturelles; Dubois et les autres intellectuels noirs parlaient encore exclusivement au nom des noirs américains, en tant que citoyens américains:

> Nous ne devons pas accepter d'être lésés, ne fusse [sic] d'un iota, de nos pleins droits d'homme. Nous revendiquons tout droit particulier appartenant à tout Américain né libre au point de vue politique, civil et social; jusqu'à ce que nous obtenions tous ces droits, nous ne devons jamais nous arrêter de protester, et d'assaillir la conscience américaine.[99]

En 1910, Dubois fonda la "National Association for the Advancement of Colored People (N.A.A.C.P.) et de 1919 à 1945, dirigea la protestation de cette Association contre la politique impérialiste européenne en Afrique.[100] En même temps, un autre Américain, Marcus Garvey, lança en 1916 le mouvement aussi grandiose qu'utopique du retour des Noirs américains en Afrique: "Come Back Africa," qui devait échouer complètement, mais qui révélait chez les Noirs américains une plus grande prise de conscience de l'Afrique comme terre ancestrale.

Une nouvelle génération d'intellectuels noirs dont font partie James Weldon Johnston, Langston Hughes, Sterling Brown, Countee Cullen, Claude McKay et Jean Toomer, chez qui les revendications politiques d'un Dubois cèdent la place à la primauté des préoccupations culturelles, s'assigne comme devoir principal:

> . . . d'affirmer la dignité de l'homme noir, non plus en fonction de sa plus ou moins exacte ressemblance avec le monde blanc, mais en tant que Nègre; affirmer la liberté pour le Nègre de s'exprimer tel qu'il est, tel qu'il a toujours été; défendre son droit au travail, à l'amour, à l'égalité, au respect; assumer sa culture, son passé de souffrance, son origine africaine.[101]

La fierté retrouvée de leur race se réaffirme chez cette génération en même temps qu'une nouvelle confiance révolutionnaire en les valeurs intellectuelles et morales de cette race, comme en témoigne le manifeste de Langston Hughes qui prône la nécessité d'exhiber, sans fard ni honte, la personnalité noire:

> Nous les jeunes artistes nègres qui créons aujourd'hui, nous avons l'intention d'exprimer sans honte notre personnalité noire. Si les Blancs sont satisfaits, nous sommes contents. S'ils ne le sont pas, cela n'a pas d'importance. Nous savons que nous sommes beaux et laids aussi. Le tam-tam pleure et le tam-tam rit. Si les gens de couleur sont satisfaits, nous sommes contents. S'ils ne le sont pas, leur mécontentement ne nous importe pas non plus. Nous bâtissons nos temples pour demain, aussi solides que nous le pouvons, et nous nous dressons au sommet de la montagne, libres à l'intérieur de nous-mêmes.[102]

Des Etats-Unis ce mouvement de prise de conscience noire gagnera la capitale française dans les années vingt. C'est là qu'un concours de phénomènes divers tels que le dadaïsme, le jazz, et la découverte de l'art africain ayant suscité dans les milieux artistiques et mondains avancés le goût du primitif,[103] crée une atmosphère intellectuelle favorable à la juste appréciation de la culture négro-africaine.

En Haïti, un groupe d'étudiants noirs dont font partie Philippe Thoby-Marcelin, Emile Roumer, Normil Sylvain, Carl Brouard et Jacques Roumain, qui a subi à Paris l'influence des vagues de la "Negro Renaissance" venues des Etats-Unis, fonde en 1927 le périodique La Revue Indigène qui devient l'organe d'un retour aux sources culturelles afro-haïtiennes[104] et qui donne son nom au groupe connu désormais comme les "Indigénistes." L'indigénisme haïtien est une autre face du mouvement de la revalorisation du Noir qui cherche son inspiration dans la culture populaire d'origine africaine.

Ailleurs dans le monde, à Cuba notamment, un mouvement analogue à l'Indigénisme se produit, connu sous le nom de "Négrisme." Il s'intéresse plus particulièrement aux phénomènes culturels de la classe inférieure afro-cubaine. Déjà en 1906, ce primitivisme s'est signalé par la publication de Los Negros Brujos [Les Sorciers nègres] de Fernando Ortiz, le grand savant cubain qui était à la fois scientifique, ethnologue et historien. Cet écrivain publiera encore en 1916 une autre étude sur la vie indigène des Noirs cubains, Los Negros Esclavos [Les Esclaves nègres] qui sera suivie en 1923 par son plus important ouvrage: Glosario de afronegrismos [Glossaire de l'afro-négrisme], un recueil de mots africains ou à assonance africaine qui se trouvent dans la langue populaire cubaine, et des mots d'origine espagnole qui ont pris un nouveau sens au contact des mots africains.

A l'encontre de la "Negro Renaissance" de Harlem ou de l'Indigénisme d'Haïti, qui étaient l'oeuvre des Noirs, le Négrisme cubain était avant tout un mouvement des intellectuels euro-cubains qui croyaient reconnaître dans la culture populaire d'origine africaine des éléments d'une véritable civilisation afro-cubaine.

Le mouvement général de la démystification du "Nègre-grand-enfant" et de la revalorisation de la civilisation d'origine africaine trouvera un grand appui dans les travaux d'une nouvelle école d'ethnologues. Prenant le contre-pied de la théorie d'un Gobineau et de celle d'un Lévy-Bruhl, certains de ces ethnologues, tels que l'allemand Léo Frobenius et le français Maurice Delafosse, se mettent avec moins de parti pris et plus d'objectivité à étudier l'histoire et les cultures de l'Afrique noire. Les résultats de leurs recherches et de

leurs études apporteront un soutien scientifique fort appréciable à la réhabilitation de l'image de l'homme noir.

Léo Frobenius, surnommé "le poète de l'ethnologie" à cause de certaines théories considérées fantaisistes, était, toute sa vie durant, passionné par les "énigmes" du continent noir. Déjà en 1891, il publie son premier ouvrage sur l'Afrique: Origine des cultures africaines. De 1904 à sa mort, Frobenius parcourt le continent noir en tous sens, à la tête d'expéditions dont les résultats le conduisent à la conclusion qu'à l'encontre des préjugés selon lesquels les Noirs d'Afrique n'avaient aucune culture, aucune civilisation, aucun passé avant l'arrivée des Européens, il existait en Afrique noire une civilisation très ancienne que l'on peut rattacher, par des évidences incontestables à la civilisation de l'Egypte ancienne. Il affirme que les voyageurs européens du Moyen Age finissant avaient trouvé dans l'ancien royaume du Congo "une foule grouillante habillée de soie et de velours, des Grands Etats bien ordonnés, et cela dans les moindres détails, des souverains puissants, des industries opulentes," bref des peuples "civilisés jusqu'à la moelle des os!"[105] Il déclare avoir retrouvé à travers toute l'Afrique des traces d'une culture africaine, portant partout "la même frappe": "partout nous reconnaissons un 'esprit,' un caractère, une essence semblable."[106] Définissant cette civilisation, Frobenius dit qu'elle se manifeste dans les gestes de tous les peuples nègres autant que dans leur art plastique, qu'elle parle dans leurs danses comme dans leurs masques, dans leur sens religieux comme dans leurs modes d'existence, dans leurs formes d'Etats et dans leurs destins de peuples et qu'elle vit dans leurs fables, leurs contes de fées, leurs légendes, leurs mythes.[107]

Suivant sa propre théorie des "aires culturelles," il rattache la civilisation de l'Afrique noire à celle de l'Egypte pré-islamique:

> Si nous comparons ces caractéristiques avec celles de l'Egypte pré-islamique, ne voyons-nous pas que la formule de l'Afrique noire définit aussi l'essence de cette civilisation particulière. L'Egypte pré-islamique ne s'exprime-t-elle pas dans un style âpre, sévère, réfléchi, direct et grave?[108]

Quant à Maurice Delafosse, au cours de dix-sept années de carrière coloniale en Afrique, il acquit une connaissance de première main des langues, des coutumes et des traditions locales des diverses régions de l'Afrique Occidentale: la Côte d'Ivoire, le Libéria, le Soudan, la Haute Volta et le Sénégal. Dès 1909, il s'intéresse vivement à l'ethnologie et à l'histoire africaines. Son ouvrage Haut-Sénégal-Niger (1912) fit pendant longtemps autorité sur l'histoire des anciens royaumes africains du Ghana, du Mali et du Songhai. En 1921, il publie Les Noirs de l'Afrique, suivi en 1925 par Civilisations négro-africaines. Il présente dans ces deux derniers ouvrages l'histoire de l'Afrique noire depuis l'arrivée des Noirs sur le continent, jusqu'à la colonisation. Il met en lumière la diversité et l'originalité des institutions, des coutumes, et des croyances des Noirs, pour mieux faire comprendre et apprécier les attitudes et les aptitudes présentes de toute une race méconnue ou ignorée, qui faisait auprès de l'homme blanc, l'objet de mythe et de préjugés les plus ridicules.

Dans Les Noirs de l'Afrique, Delafosse, que Senghor considère comme "le plus grand des africanistes de France--je veux dire le plus attentif,"[109] se penche avec une attention particulière sur l'histoire des royaumes et des empires noirs du Moyen Age jusqu'à la colonisation.

Se basant sur les documents laïssés par des historiens arabes tels que Bakri, Yakut et Ibn-Khaldoun, de même que sur les traditions locales, recueillies auprès des griots dont la mémoire constitue, dans une société sans écriture, une véritable bibliothèque vivante, il reconstitue l'histoire des plus importants de ces empires du Moyen Age: ceux du Ghana, du quatrième au treizième siècle, du Soso, du Songhai, du Mali, du Mandingo et des Massi. Il constate dans chaque cas, tous les aspects d'un véritable Etat "dont l'organisation et la civilisation se pouvaient bien comparer avec celles des royaumes musulmans et de bien des royaumes chrétiens de la même époque."[110] Delafosse explique la décadence et la disparition des empires africains par les invasions arabes et européennes qui avaient arraché aux Noirs des milliers d'esclaves, les inondant, en même temps, d'alcool de traite. Contre Gobineau et Lévy-Bruhl, Delafosse affirme que la soi-disant infériorité intellectuelle des indigènes africains n'a jamais été démontrée; il trouve de nombreuses preuves du contraire: "des peuples étonnamment doués aux points de vue intellectuel, artistique et politique."[111]

Le retard des Noirs d'Afrique sur les autres races du monde est dû, dit-il, non pas à une prétendue infériorité intellectuelle, mais plutôt à des accidents géographiques et historiques dont ils étaient victimes. Delafosse conclut que puisque des peuples noirs avaient pu, avec leurs seules ressources, organiser des états, constituer et maintenir des centres d'études, produire des hommes d'état, des savants et des lettrés, former des idiomes qui, par la souplesse, la richesse et la précision égalent n'importe quels autres, inventer de toutes pièces un système d'écriture parfaitement viable--comme celui des Vai

de la Côte des Graines, ou celui des Bamoun du Cameroun--"il faut bien admettre que ces peuples ne méritent pas d'être traités d'inférieurs au point de vue intellectuel."[112] Et il demande à ses congénères: "Aurions-nous fait mieux qu'eux, si nous nous étions trouvés dans la même situation?"[113]

Les travaux de ces ethnologues furent d'une importance capitale dans la réhabilitation de l'homme noir auquel les théoriciens de l'inégalité raciale avaient imprimé un caractère de déchéance. En reconnaissant qu'il existait une civilisation noire avant l'arrivée des Européens sur le continent africain, ces savants donnèrent un fondement historique à la "Negro Renaissance" et un orgueil culturel justifié au "New Negro."

C'est dans ce courant qui a pris naissance à Harlem que se situe l'oeuvre africaine de René Maran. Les écrivains de la "Negro Renaissance" aux Etats-Unis se sont préoccupés des revendications politico-sociales et culturelles; ceux de l'Indigénisme haïtien des affirmations culturelles et du retour aux sources afro-haïtiennes. Les ethnologues de la nouvelle école s'étaient mis avec une scrupuleuse rigueur scientifique à détruire les erreurs et les préjugés de leurs devanciers et à revaloriser le passé africain. Quant à Maran, il s'est fait le champion des indigènes de l'Oubangui-Chari, opprimés par la colonisation; il les décrit tels qu'il les connaît, avec leurs faiblesses et leurs vertus, contrairement à la mode des écrivains coloniaux de son époque qui s'ingéniaient à les caricaturer. S'insurgeant contre cette mode, il écrira à un ami français après la première guerre mondiale:

> Je vous en prie, ne continuez pas à voir l'Afrique à travers des mirages. Gardez-vous de croire à ces clichés trop servis depuis la guerre. . . . Les écrivains mentent presque toujours et presque toujours sans le savoir. . . . On ne veut pas reproduire la réalité. On a ainsi lancé une littérature coloniale, pimpante, cliquetante et mensongère. Et il n'est personne qui ose rompre le charme. . . .[114]

Lilyan Kesteloot résume, en partie, le sens des oeuvres africaines de René Maran et leur importance dans le courant de la réhabilitation de l'homme noir:

> Contre tous les poncifs de la littérature coloniale, René Maran s'avisait de décrire simplement les Noirs tels qu'ils étaient, sans les déformer comme il était d'usage. Il montrait leurs vraies qualités et leurs vrais défauts, prosaïques dans leurs coutumes et poètes dans leurs croyances; avec humeur, mais sans caricature; surtout il avait l'audace de révéler que les Noirs, eux aussi, pensaient, eux aussi regardaient, jugeaient et critiquaient avec une impitoyable logique leurs maîtres européens.[115]

NOTES

CHAPITRE I

[1] Michael D. Biddiss, Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau (New York: Weybright and Talley, 1970).

[2] Les tomes 1 et 2 de l'Essai sur l'inégalité des races humaines parurent en 1853; les tomes 3 et 4 en 1855.

[3] Essai sur l'inégalité des races humaines (Paris: Firmin-Didot et C^{ie}, 1933), tome 1, Avant-propos, p. viii.

[4] Ibid., p. 217.

[5] Ibid., p. 216.

[6] Ibid., p. 214.

[7] Ibid., p. 215.

[8] Ibid.

[9] Ibid., p. 227.

[10] Ibid.

[11] Ibid., p. 229.

[12] Ibid., p. 119.

[13] Ibid., pp. 62-64.

[14] Ibid., p. 119.

[15] Ibid., p. 54.

[16] Ibid., Avant-propos, p. xix.

[17] Alfred de Vigny, Oeuvres complètes (Paris: Gallimard, 1945), I, p. 1065.

[18] Notamment les nombreux titres patronnés par l'U.N.E.S.C.O. dans les collections "The Race Question in Modern Science" et "The Race Question in Modern Thought."

[19] Ministre des Affaires Etrangères, Jules Ferry dirigea la politique coloniale de la France qui imposa son protectorat à la Tunisie en 1881, occupa Tamatave et Diégo-Suarez et entreprit, dès 1884, l'occupation effective du Bas Congo, du Sénégal, du Niger et du Tonkin.

[20] Victor Hugo, cité par Marcel Merle, L'Anti-colonialisme européen de Las Casas à Karl Marx (Paris: A. Colin, 1969), p. 268.

[21] Vacher G. Lapouge, L'Aryne: Son Rôle social (Paris: Albert Fontemoing, 1899), p. 350.

[22] Voir Raymond F. Betts, Assimilation and Association in French Colonial Theory 1890-1914 (New York: Columbia University Press, 1961), p. 67.

[23] Alfred Fouillé, "Le Caractère des races humaines," Revue des Deux Mondes, 124 (1er juillet 1894), pp. 76-107.

[24] Fouillé ne donne aucune information sur ces "langues parlées par les premiers hommes." L'absence de toute documentation sur ces soi-disant langues primitives ne l'empêcha cependant pas d'en faire la base d'une comparaison avec les parlers de certains peuplades contemporaines.

[25] Fouillé, p. 92.

[26] Ibid., p. 97.

[27] Charles Letourneau, La Psychologie ethnique (Paris: Schleicher Frères, 1901), pp. 114-115.

[28] Ibid., pp. 48-49.

[29] Ibid., p. 128.

[30] Léopold de Saussure, Psychologie de la colonisation française (Paris: Félix Alcan, 1899), p. 47.

[31] Voir Jean Cazeneuve, Lucien Lévy-Bruhl: sa vie et son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), p. 128.

[32] Parmi les études les plus récentes sur le mythe du Nègre dans la littérature française, signalons celle de Léon Fanoudh-Siefer, Le Mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française (Paris: Klincksieck, 1968), celle d'Ada Martinkus-Zemp, Le Blanc et le Noir: essai d'une description de la vision du Noir par le Blanc dans la littérature française de l'entre-deux-guerres (Paris: A.-G. Nizet, 1975). Mais aucune de ces deux études ne semble avoir reconnu à sa juste mesure le rôle qu'ont joué des théories à prétention scientifique dans la création de certains éléments de ce mythe.

[33] Léon Fanoudh-Siefer, p. 13.

[34] Marcel Braunschvig, La Littérature française contemporaine étudiée dans les textes de 1850 à nos jours, deuxième édition (Paris: Armand Colin, 1928), p. 148.

[35] André Rousseaux, Littérature du vingtième siècle (Paris: Albin Michel, 1953), p. 23.

[36] Ibid., pp. 17-18.

[37] D'après Roland Lebel, Loti "écrit chaque soir sur un journal ce qui lui est arrivé depuis la veille, ce qui l'a frappé, ce qui a retenu ses yeux et son esprit; ensuite il corrige, ajoute ou retranche, et transpose dans une histoire romancée ses aventures personnelles, ou en tout cas, donne à son héros une âme exactement semblable." Voir Roland Lebel, L'Afrique occidentale dans la littérature française (Paris: Larose, 1925), p. 190.

[38] Pierre Loti, Le Roman d'un Spahi (Paris: Calmann-Lévy, 1893), p. 2.

[39] Ibid., p. 3.

[40] Ibid., p. 127.

[41] Ibid., p. 123.

[42] Ibid., p. 164.

[43] Ibid., p. 165.

[44] Ibid., p. 231.

[45] Ibid., p. 48.

[46] Ibid., p. 62.

[47] Ibid., p. 321.

[48] Ibid., p. 145.

[49] Ibid., p. 147.

[50] Ibid., p. 328.

[51] Ibid., p. 159.

[52] Ibid., p. 168.

[53] Ibid., p. 210.

[54] Ibid., p. 299.

[55] Ibid., p. 337.

[56] Ibid., p. 341.

[57] Ibid., p. 342.

[58] Ibid., p. 359.

[59] Ibid., p. 147.

[60] Ibid., p. 111.

[61] Ibid., p. 147.

[62] Ibid., p. 151.

[63] Georges Balandier, L'Afrique ambiguë (Paris: Plon, 1957).

[64] Ibid., p. 179.

[65] Ibid., p. 263.

[66] Voir Ada Martinkus-Zemp, Le Blanc et le Noir.

[67] Paul Vigné d'Octon, Chair noire (Paris: A. Lemerre, 1899), Avant-propos, pp. xv-xvii.

[68] Au pays des fétiches (Paris: A. Lemerre, 1891), p. 99.

[69] Ibid., p. 117.

[70] Azal, Sylves noires (Paris: H. Daragon, 1910), p. 25.

[71] Ibid., p. 113.

[72] Les Explorateurs (Paris: Albin Michel, 1909), pp. 15-16.

[73] Azal, p. 13.

[74] Michel Mathey, La Traite des Blancs: roman de moeurs coloniales (Paris: F. Juven, 1902), p. 40.

[75] Rondet-Saint, Dans notre empire noir (Paris: Société d'Editions Géographiques, Maritimes et Coloniales, 1929), p. 111.

[76] Ibid., p. 127.

[77] Ibid., p. 240.

[78] Roland Lebel, Histoire de la littérature coloniale en France (Paris: Larose, 1931), p. 86.

[79] Robert Randeau, dans un article "La Littérature coloniale, hier et aujourd'hui," Revue des Deux Mondes, 52 (15 juillet 1929), p. 417, résume l'importance de ce rôle que joue la littérature coloniale: "Il convient donc de l'éclairer [le public français] sur la nécessité d'une politique coloniale. C'est le rôle des écrivains. Leur devoir est de connaître les milieux qu'ils décrivent; leur tâche

est de guider, d'instruire, de dire le vrai, de combattre le préjugé, de dénoncer la charlatanerie, de courir cris aux illuminés, aux malveillants, aux détracteurs et aux maladroits."

[80] La littérature coloniale française reçut une sanction officielle en 1924 lorsque le gouvernement français établit le "Grand Prix de Littérature Coloniale." Selon M.R. Cornevin, chef du "Centre d'Etudes et de Documentation sur l'Afrique et l'Outremer," dans une lettre qu'il nous a transmise le 5 avril 1976, ce prix avait été fondé par Albert Sarraut, alors Ministre des Colonies. Il était de 1000 francs et se décernait tous les ans "à un auteur de langue française ayant produit dans l'année une oeuvre personnelle, ou ayant un passé d'écrivain digne d'être recommandée à la faveur du monde qui lit et qui retient." Parmi les lauréats de ce prix figurent, entre autres, André Demaison, Louis Charbonneau, Roland Lebel, Mme Chivas-Baron, Georges Groslier, De Saint Florès; Oswald Durand en fut couronné en 1935 pour son Terre noire et Paul Fabre en 1936 pour Les Grandes Heures d'Abéché.

La tradition du prix de littérature coloniale a été reprise en 1949 par "l'Association Nationale des Ecrivains Coloniaux et Maritimes (ANECEM)" avec l'institution des prix suivants:

--Grand Prix Littéraire de la Mer et de l'Outre-Mer.
--Grand Prix Littéraire de l'A.O.F.
--Grand Prix Littéraire de l'A.E.F.
--Grand Prix Littéraire de l'Indo-Chine.
--Grand Prix Littéraire de Madagascar.
--Prix Gilbert Maroger.
--Prix Savorgnan de Brazza.

Puis "l'Association Nationale des Ecrivains de la Mer et de l'Outre-Mer (ANEMEOM), héritière de l'ANECEM, a institué en 1956 un "Grand Prix de Littérature Franco-Belge de la Mer et de l'Outre-Mer" et en 1959 un "Grand Prix Littéraire du Sahara."

Puis, lui a succédé "l'Association des Ecrivains d'Expression Française et de l'Outre-Mer." Enfin, à l'heure actuelle "l'Association des Ecrivains de Langue Française" héritière des associations précédentes décerne chaque année un "Grand Prix de Littérature Franco-Belge de la Mer et de l'Outre-Mer," un "Grand Prix Littéraire de l'Afrique Noire" et un "Prix de l'Afrique Méditerranéenne."

[81] Léon Fanoudh-Siefer, Le Mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française, p. 171.

[82] Jérôme et Jean Tharaud, La Randonnée de Samba Diouf (Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1922), p. 134.

[83] Gaston Joseph, Koffi: roman vrai d'un Noir (Paris: Editions du Monde Nouveau, 1922), p. 134.

[84] Maurice Briault, Sous le zéro équatorial: études et scènes africaines (Paris: Bloud et Gay, 1926), p. 107.

[85] Ibid., p. 200.

[86] Ibid.

[87] Julien Maigret, Tam-Tam (Paris: Editions du Monde Moderne, 1928), p. 53.

[88] Paul Morand, Paris-Tombouctou (Paris: E. Flammarion, 1928), p. 221.

[89] Ibid., p. 221.

[90] Pierre Dornin, Ames soudanaises, préface par Paul Adam (Paris: P. Ollendorf, 1906), pp. xi-xiii.

[91] Penser au sort des Noirs sous les régimes racistes sud-africains ou même aux Etats-Unis.

[92] Ernest Pschari, Terre de soleil et de sommeil, dans Oeuvres complètes (Paris: L. Conard, 1948), 1, pp. 194-195.

[93] Maurice Delafosse, Broussard ou les états d'âme d'un colonial, suivi de ses propos et opinions (Paris: Emile Larose, 1923), pp. 117-118.

[94] Delafosse, cité par L. Fanoudh-Siefer, p. 180.

[95] André Gide, Voyage au Congo (Paris: Gallimard, 1927), p. 21.

[96] W.E.B. Dubois, cité par Lilyan Kesteloot, Anthologie négro-africaine: panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges noirs du vingtième siècle (Paris: Marabout Université, 1967), p. 14.

[97] W.E.B. Dubois, "Credo," dans Darkwater, p. 3, cité par Jean Wagner, Les Poètes nègres des Etats-Unis: le sentiment racial et religieux dans la poésie de P.L. Dunbar à Langston Hughes 1890-1940 (Paris: Istra, 1963), p. 191.

[98] Voir The New Negro: An Interpretation, édité par Alain Locke (New York: Albert and Charles Boni, 1925), Foreword, p. xi.

[99] Cité par L. Kesteloot, Anthologie négro-africaine, pp. 14-15.

[100] Avec l'appui du député sénégalais Blaise Diagne, Dubois organisera à la fin de la première guerre mondiale, un Congrès panafricain à Paris au moment où siégeait la Conférence de Paix et y proclama le "droit des peuples à disposer d'eux-mêmes." Le Congrès réclama également le contrôle de la Société des Nations sur les colonies africaines, l'abolition des travaux forcés pour les indigènes et la décolonisation de l'Afrique. Le Congrès se réunira plusieurs fois par la suite, à Londres en 1921 et 1923, à New York en 1927, à Manchester en 1945.

[101] L. Kesteloot, Anthologie négro-africaine, p. 21.

[102] Langston Hughes cité par Jean Wagner, Les Poètes nègres des Etats-Unis, p. 441.

[103] Le poète Guillaume Apollinaire, "las de ce monde ancien" va se reposer parmi les "fétiches d'Océanie et de Guinée" parmi ces "Christs d'une autre forme et d'une autre croyance" dans son poème "Zone," tandis que la sculpture nègre conduira un Picasso et un Braque à la découverte d'une nouvelle forme d'expression artistique: le cubisme.

[104] Ce retour aux sources culturelles afro-haïtiennes était, en même temps, sur le plan politique, une forme de résistance nationale à l'occupation américaine du pays de 1915 à 1934.

[105] Léo Frobenius, Histoire de la civilisation africaine, troisième édition traduite de l'allemand (Paris: Gallimard, 1936), p. 14.

[106] Ibid., p. 16.

[107] Ibid., pp. 17-18.

[108] Ibid., p. 18. Plus de trente ans après que Frobenius ait postulé la théorie de la parenté culturelle entre l'Afrique noire et l'Egypte pharaonienne, un autre ethnologue, Cheik Anta Diop aboutira à une conclusion semblable de l'origine noire de la civilisation de l'Egypte ancienne. Voir Cheik Anta Diop, Nations nègres et civilisation (Paris: Présence Africaine, 1955) et Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique? (Paris: Présence Africaine, 1967).

[109] L.S. Senghor, "Ce que l'homme noir apporte," L'Homme de couleur (Paris: Plon, 1939), p. 297.

[110] Maurice Delafosse, Les Noirs de l'Afrique (Paris: Payot, 1921), p. 61.

[111] Ibid., p. 90.

[112] Ibid., p. 159.

[113] Ibid., p. 158.

[114] René Maran, cité par Jean Balde, "En marge de Batouala," Revue Hebdomadaire, 12 (1921), pp. 566-567.

[115] L. Kesteloot, Anthologie négro-africaine, p. 35.

CHAPITRE II

RENE MARAN ET LE SEJOUR COLONIAL AFRICAIN

O race Africaine
sur ta route pas de sourires
sur ta route pas de fleurs
. . . . . .
c'est pourquoi nous militons
. . . . . .
pour qu'il n'y ait plus de faim
plus de soif dévorante
plus de défaites au bout des luttes
plus d'espoir sans issue
plus de maisons sans gaieté et sans
amour.

René Despestre

A la fois poète et romancier, conteur et historien, essayiste et critique littéraire, biographe des pionniers de l'empire colonial et administrateur colonial français, René Maran a été l'un des premiers écrivains noirs français à puiser à l'Afrique noire une source d'inspiration littéraire. Français par sa formation et sa culture, Noir par sa race, cette double appartenance a marqué non seulement sa vie mais aussi son oeuvre.

René Maran naquit à Fort-de-France le 5 novembre 1887 de parents guyannais. Sur la fin de 1890, son père Léon Herménégilde Maran, petit commis au Secrétariat Général de la Martinique, est muté à Libreville au Gabon, dans le territoire qui s'appelait alors l'Afrique Française et qui deviendra plus tard en 1910 la colonie de l'Afrique Equatoriale Française (A.E.F.). Il y fera la plus grande partie de sa carrière coloniale et deviendra un des rares Noirs de pur sang à accéder, à l'époque, au rang de Grand Commis ou Haut Fonctionnaire Colonial, remplissant pendant les douze ou treize dernières années de sa carrière les fonctions de Secrétaire Général par intérim ou celles de Gouverneur intérimaire du Gabon, de la Côte d'Ivoire et de l'Oubangui-Chari. Il ne fut jamais titularisé dans ces fonctions, selon René Maran, parce qu'à cette époque (1898-1910), "nommer un Nègre de pur sang Secrétaire Général ou Gouverneur des Colonies eût déclenché un scandale."[1] Léon Herménégilde Maran, au témoignage de son fils René, fut trois fois proposé pour la Légion d'Honneur à cause de son intégrité de service dans l'administration coloniale, et se vit

trois fois refusé à cause de sa couleur. "Il mourut brusquement de chagrin de ne l'avoir pas reçue en fin 1910, au lendemain de sa mise à la retraite, après trente ans de service. Motif: avant la guerre on entassait prétextes sur prétextes pour se refuser à donner la Légion d'Honneur à un nègre."[2]

René Maran quitte la Martinique en 1890 pour Libreville, à la suite de son père, et ne mettra plus jamais pied sur le sol de sa terre natale. A Libreville, il s'acclimate mal. Ses parents décident alors, pendant leur congé réglementaire en 1893 en France de ne plus le ramener au Gabon, mais plutôt de le placer dans un internat. C'est ainsi qu'à l'âge de six ans, René Maran entre comme pensionnaire à l'école primaire de Talence, annexe du Grand Lycée de Bordeaux, situé à quelques kilomètres au sud de la ville. De son premier séjour en Afrique, il n'a gardé aucun souvenir.[3]

Séparé de ses parents, Maran passe douze ans d'internat presque sans interruption, dans les pensions de l'école de Talence et du Grand Lycée de Bordeaux, où il termine son Baccalauréat en 1905. C'est l'époque de la montée du nationalisme en France et du culte de la patrie, de la volonté, de l'énergie et de l'action que prônaient certains milieux, tel que celui de Maurice Barrès et de l'Action Française,[4] et qui devait précéder la première guerre mondiale. Grandissant dans cette atmosphère politique et idéologique, Maran, comme la plus grande partie de la jeunesse française de l'époque,[5] en subit intensément l'influence dont il ne se libérera pas tout à fait, sa vie durant, et qui jette la lumière sur le culte qu'il vouera à la France, "la plus belle des Patries . . . la plus chérie au monde,"[6]

pour laquelle il sera toujours prêt à sacrifier sa vie:

> Parce que la ville où j'ai vécu et grandi est une ville de France, parce que la France est mon pays, enfin parce que je l'aime de si exclusif amour que si elle venait à disparaître, vivre me serait à charge. . . .[7]

Plus tard, on lira sous la plume de Maran: "La France est ma religion, je ramène tout à elle,"[8] et encore: "Il n'y a que l'idéal de la patrie qui me soutienne. Je pense avoir le temps de rentrer et de me faire tuer pour la France."[9]

Cependant le long séjour de pensionnat n'était pas sans amertume pour le petit Maran, parce que, nous dit son ami Bocquet, "les camarades blancs, à un âge où l'on est sans pitié, ne ménagent au moricaud ni rebuffades, ni mauvais tours."[10]

Maran retracera dans le roman autobiographique Le Coeur serré cette vie de jeune écolier dans les internats de Talence et de Bordeaux.[11] Le héros du roman, Georges Lindre, est né au Pérou. A l'âge de six ans, il est amené en France par ses parents qui sont fonctionnaires coloniaux et mis comme interne au pensionnat de Talence. Malgré l'amitié que lui prodiguent les bonnes soeurs de l'école, le jeune Georges se sent esseulé et triste parce que ses parents, étant loin "là-bas dans les Amériques," ne peuvent pas lui rendre visite, comme le font les parents des autres écoliers. Il est obligé aussi de passer toutes ses vacances au pensionnat, exception faite de rares occasions lorsque ses parents rentrent en congé pour quelques mois tous les trois ans. Il grandit donc sans avoir eu une vie de famille normale et sans développer un véritable sentiment filial envers ses parents, qui resteront pour lui toujours des étrangers.

En l'absence de cadre familial propre et à force de passer de longs mois de vacances dans la solitude des dortoirs vides du pensionnat, Georges Lindre, en grandissant, devient timide, introverti, rêveur. Malgré l'habileté qu'il acquiert dans les sports, il ne changera pas de disposition: "Je suis resté, dit-il, en prenant de l'âge, ce que j'étais autrefois . . . tant il est vrai, je le répète, qu'on ne parvient jamais à se libérer complètement de son enfance" [21].

Le Coeur serré nous livre surtout la psychologie de l'enfance et de l'adolescence du héros. On y note le trauma de l'enfant qui se sent abandonné par ses parents, son grand besoin d'être aimé comme les autres et d'appartenir à un groupe qui lui tient lieu de famille. L'amitié lui est particulièrement importante; cependant, par timidité, il se replie toujours sur lui-même, ne pouvant pas faire le premier pas pour établir ce rapport personnel dont il éprouve la nécessité car il n'a pas l'habitude de vie de société.

Georges Lindre proclame aussi son amour patriotique et son orgueil d'être Français, quoique né en dehors de la France: "Mon nom, qui sonne clair, est un nom français. Qu'on me pardonne ce cri d'orgueil, dont je m'excuse. Français, je le suis, mais ce n'est pas en France que j'ai vu le jour" [11]. C'est comme si l'on lui dispute cette identité ou qu'il ressent la nécessité de la réaffirmer pour s'en rassurer et pour convaincre les autres.

Les attitudes religieuses du jeune héros se font remarquer également dans le roman. Né catholique et placé dans un milieu scolaire dirigé par les Révérends Pères et Soeurs, il suit les exercices de la religion par routine plutôt que par conviction ou par

piété personnelle. Si pendant les vacances, il aide les Soeurs de l'infirmerie à faire de la charpie, il se refuse, toutefois, à les accompagner dans leurs dévotions à la chapelle ou à écouter leurs lectures sur les Saintes Ecritures. "Je ne veux plus aller entendre la messe, le dimanche, à l'église de Talence, avec les bonnes soeurs," écrit-il à son père. Il faut tout le temps se lever, se mettre à genoux, se lever, se mettre à genoux, faire le signe de la croix, courber la tête" [99].

Georges Lindre n'aime donc pas les formalismes de gestes du culte public; cependant il aime prier retiré et inaperçu de tous: "Chaque soir, dans mon lit, je dis mon chapelet. Le bon Dieu doit m'entendre" [77]. Mais en devenant adulte, il évolue vers le stoïcisme et trouve beaucoup à admirer dans la figure que Renan prête à Marc-Aurèle: celle d'un homme "blasé depuis longtemps sur toutes les joies sans les avoir goûtées, et d'une sagesse absolue, parce que son ennui était sans bornes et que la plus solide bonté se fonde sur le parfait ennui" [193]. Faisant sienne cette philosophie stoïcienne, il arrivera à s'élaborer une règle de conduite et de vie: "Quand on souffre, on ne doit souffrir que pour soi" [92]. De la religion institutionnelle de son enfance, le héros de Maran évoluera vers une attitude morale personnelle affranchie de toute considération de l'orthodoxie catholique.

Le caractère autobiographique du Coeur serré est frappant pour celui qui connaît les faits de l'enfance et de la jeunesse de Maran, malgré les éléments romancés du récit. Les noms propres des personnages et de quelques lieux évoqués sont, sans doute, des pseudonymes:

Georges Lindre, en l'occurrence, c'est René Maran et le Pérou c'est la Martinique. Lima, où habitent les parents du héros, remplace tantôt Fort-de-France, capitale de Martinique, tantôt Libreville, capitale du Gabon.

Par contre les noms des autres lieux décrits tels que Talence, Bordeaux et ses environs et Paris ne sont nullement romancés et ces lieux sont présentés avec les détails d'une réalité vécue. De même, les dates du récit qui marquent les événements mémorables dans la vie du jeune écolier Lindre, sont celles de la vie du jeune René Maran. Comme son héros Georges Lindre, René Maran est ramené en France après trois années dans la colonie dont il ne se rappelle rien; comme Lindre, Maran entre au pensionnat de Talence en 1894, à l'âge de six ans; ses parents, comme ceux de son héros, rentrent en France en congé réglementaire, après trois années de séjour colonial, en 1897 et en 1900, à l'occasion de l'Exposition Universelle qui eut lieu à Paris, et en 1903. Maran, comme son héros, est reçu au Baccalauréat à la session d'octobre, 1905.

Mais la concordance de faits entre le romancier et son héros va encore plus loin et se retrouve notamment dans les sports. René Maran était, en fait, un grand sportif comme Georges Lindre. Il faisait partie de l'équipe première du rugby des "Muguets" du Grand Lycée de Bordeaux dont il fut, en 1904-1905 le capitaine et jouait, en même temps, pour le "Sport Athlétique Bordelais." Le rôle que le romancier attribue au héros au sein de ces deux équipes est, de toute vraisemblance, celui qu'il y jouait lui-même.

Cependant il existe des différences de fait entre l'identité du romancier et celle du héros romanesque. Georges Lindre reste un pensionnaire blanc et à aucun moment ne se reconnaît noir, comme l'est, en réalité, le romancier. Cependant il est gêné lorsqu'il va assister à la messe, le dimanche, à l'église de Talence, parce qu'"il y a toujours beaucoup de monde qui me regarde tout le temps comme si j'étais une bête curieuse" [99]. La curiosité que l'assemblée trahit à son endroit ne peut s'expliquer que s'il est notablement différent. Il semble donc que Georges Lindre, en l'occurrence René Maran, veut taire le fait qu'il est un écolier noir dans un milieu scolaire blanc, sans pourtant y réussir, puisqu'il ne peut pas s'empêcher de signaler la gêne que lui cause quelquefois une particularité inavouée. De même, à l'école de Talence, le petit Georges Lindre est entouré de l'amitié et de l'estime de ses condisciples de classe tandis qu'en réalité le petit René Maran était souvent l'objet de "rebuffades" et de "mauvais tours" de ses camarades blancs qui se moquaient de sa couleur trop foncée. En opérant la transposition romanesque des expériences de sa jeunesse, en France, Maran semble avoir pris le parti d'en faire une période de camaraderie et d'entente mutuelle entre lui et ses condisciples blancs français, malgré ce qu'il y eut de déplaisant et de douloureux dans la réalité de ces expériences. Il n'a pas pu, semble-t-il, reconnaître les cas de la discrimination raciale contre le petit "moricaud" qu'il était et croira toute sa vie que de toutes les nations blanches, la France est la moins infestée des préjugés raciaux.

Au Grand Lycée, Maran fit partie d'une pléïade de jeunes écrivains composée des lycéens des classes supérieures et des étudiants de

la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux qui s'intéressaient à la poésie. Parmi les membres du groupe figurait André Lafon, maître-assistant au Grand Lycée qui venait de publier son premier recueil de vers, Les Poèmes provinciaux, à la maison d'édition lilloise, la "Bibliothèque du Beffroi." Son succès encouragea beaucoup de membres du groupe à soumettre au même éditeur leurs essais poétiques dont la plupart n'accusèrent aucun mérite. Aussi des manuscrits à lui soumis, l'éditeur du Beffroi ne retint-il que la matière d'un seul recueil, celui de René Maran, qui parut en 1909 sous le titre de La Maison du bonheur. C'est ainsi qu'à l'âge de vingt ans Maran fit son entrée dans le monde des Lettres comme poète. Il dédia à ses amis du Lycée ce premier heureux résultat de ses efforts poétiques:

> Vous y trouverez les souffrances et les aspirations de mes vingt ans et mon coeur, mon coeur multiple qui a tant aimé.[12]

Ayant terminé ses études secondaires, Maran pense à s'inscrire à la Faculté des Lettres de Bordeaux mais la situation financière de sa famille l'oblige de reporter les études universitaires et de chercher un emploi. Son projet d'études, d'abord différé, est définitivement abandonné en 1909, à la veille de la mise à la retraite de son père.

Il sollicite alors une position auprès du Ministère des Colonies dans les cadres de l'administration coloniale. Par une lettre du 17 novembre 1909, il est nommé commis de quatrième classe dans l'Oubangi-Chari, alors "partout considéré en haut lieu, comme une colonie-dépotoir, où l'on déverse, vaste champ d'épandage, les fonctionnaires ou agents dont la conduite laisse à désirer ou dont la Métropole désire entendre parler le moins possible."[13] La même lettre lui enjoint de s'embarquer

le 25 novembre, date à laquelle son nom commencera à figurer au budget colonial.[14]

D'après René Violaines, Maran aurait opté pour la carrière coloniale en Afrique, pour se guérir d'une déception sentimentale en s'éloignant de la France, car "il s'était épris d'une jeune fille de la bonne société bordelaise que sa couleur lui interdisait d'épouser. . . ."[15] Quelle que soit la valeur de cette explication, d'autres raisons ont, sans doute, influencé le choix de carrière coloniale de Maran. Le culte de l'action et du service à la patrie, déjà signalé plus haut, qui marque toute sa génération, l'esprit d'aventure et la possibilité de fouler le sol ancestral, tous auraient pu exercer sur lui une attirance irrésistible. Félix Eboué, compatriote, collègue et ami de Maran, parlait pour toute cette génération lorsqu'il dit:

> Les hommes de ma génération ont vécu dans une atmosphère d'aventure, d'exploration. Le mystère de l'Afrique a poussé beaucoup d'entre nous vers le continent noir. L'Afrique, berceau de mes ancêtres, a toujours exercé sur moi une attirance.[16]

A toutes ces raisons possibles peut aussi s'ajouter le succès apparent du père de Maran dans la carrière coloniale où il avait atteint la position de haut fonctionnaire, ce qui était pour le fils objet de fierté et d'admiration[17] et aurait pu contribuer à le déterminer dans cette voie.

Mais la raison qui nous paraît la plus plausible est une considération pragmatique, de la part du jeune Maran, dictée par les réalités du moment. A cause du discrédit qui frappait l'Afrique Equatoriale Française à l'époque en France, peu de jeunes Français de la métropole

manifestaient le désir de s'engager dans le service de l'administration de ce territoire. C'était donc relativement facile d'obtenir un emploi dans le Ministère des Colonies, pour ceux qui étaient prêts à aller en Afrique centrale. Dans la nécessité de gagner sa vie et de subvenir aux besoins de sa famille, Maran aurait choisi une solution de moindre résistance, en s'engageant dans le service colonial, réalisant, du même coup, ce qui pour lui était un grand geste d'engagement et de sacrifice personnels en faveur de sa famille et de sa patrie.

Quoi qu'il en soit, René Maran s'embarque pour l'Afrique avec des émotions contradictoires: "Je vais bien loin. Je suis un peu fier, un peu triste aussi,"[18] écrit-il à Léon Bosquet, peu avant son départ; fier, sans doute, d'être choisi pour servir la patrie et triste d'être obligé de s'en éloigner. En prenant contact avec la terre africaine, il est à la fois fasciné et déçu:

> Car maintenant, avec un coeur français, je sens que je suis sur le sol de mes ancêtres, ancêtres que je réprouve parce que je n'ai pas leur mentalité primitive ni leurs goûts, mais ce n'en sont pas moins des ancêtres.[19]

Comme tous les jeunes fonctionnaires avec un "coeur français," Maran arrive en Afrique en 1909, portant en lui tout un bagage de préjugés et d'idées préconçues au sujet des indigènes à "mentalité primitive." Cependant, il diffère des autres, car il a aussi un sentiment vague et intime d'accomplir un pèlerinage, un retour à ses sources. Comme le fait remarquer Bocquet, Maran, malgré sa formation française, ne débarque pas en Afrique avec les pensées ordinaires qui hantent les autres Européens à leur arrivée dans le continent noir; car en mettant pied sur la terre originelle, des atavismes en sommeil semblent s'être éveillés subitement en lui.

> Dès cet instant, dit Bocquet, la dualité qui s'affirme dans Batouala et qui va partager René Maran entre la sympathie instinctive qu'il ressent pour ses frères demeurés barbares et les obligations secrètes qu'il a envers la civilisation qui lui a donné une âme et un cerveau de blanc singulièrement cultivé, va s'accuser en lui et lui imposer dans toute sa pressante acuité le problème et le conflit des races.[20]

En Oubangui-Chari, il est d'abord nommé adjoint du commandant de la circonscription de Bangui. Quelques mois plus tard, on lui confie les fonctions de commissaire provisoire de police à Bangui, responsable, en même temps, de la gérance de la poudrière de la ville. La charge du commissaire de police est assez ingrate. Il doit pourvoir au maintien de l'ordre et au respect de la loi dans les villages suburbains et régler les palabres entre indigènes. Ses propres expériences dans l'exercice de ces fonctions démentent les reproches d'oisiveté et de flânerie qu'on adressait dans la métropole à l'époque aux administrateurs coloniaux:

> Somme toute, il est une erreur qu'il s'agit de détruire. On se figure qu'on ne fait rien aux colonies. Mon Dieu! Je suis obligé de vous avouer que, parfois, nous faisons des journées de plus de douze heures, et ce n'est pas uniquement pour le plaisir. Pour ma part, levé à cinq heures, je travaille jusqu'à midi. Je recommence à une heure jusqu'à sept heures. De neuf heures à onze heures, je fais des tournées dans les villages suburbains pour voir si tout est tranquille.[21]

Le 13 janvier 1911, Maran est titularisé dans sa fonction et le 1er février de la même année, il est promu au grade d'administrateur de troisième classe.

Commissaire provisoire de police de Bangui, Maran, semble-t-il, s'est montré d'une sévérité excessive à l'endroit des indigènes et un conseil disciplinaire a dû en conséquence l'en condamner à payer une amende.[22] Sans doute s'agissait-il du cas d'excès d'enthousiasme chez

un jeune fonctionnaire trop désireux d'appliquer la loi, dans toute sa rigueur, et peut-être aussi de convaincre ses supérieurs que le lien racial qui l'unit aux indigènes ne l'emporte nullement chez lui sur les liens patriotiques et culturels qui l'unissent à la France. Plus tard, lorsqu'il aura acquis plus d'assurance dans l'administration coloniale, Maran condamnera, sans équivoque, les brutalités des fonctionnaires coloniaux envers la population indigène.

Le travail administratif à Bangui l'occupe entièrement et lui laisse peu de temps pour ses lectures. Pour échapper à l'emprise fastidieuse du labeur administratif considérable et à l'entourage, il postule un poste plus avancé. Le 24 avril 1911, il est muté à Douma. C'est son premier contact avec la brousse africaine et il semble en être enchanté. Dans une lettre qu'il écrit à Manoël Gahisto peu après son arrivée à ce poste, il donne ses premières impressions de la région:

> . . . après dix-sept mois de vie harassante à Bangui, l'insalubre, j'étais parvenu à me faire envoyer dans la brousse. La brousse! . . . Quelle révélation, quelles délices pour mes yeux que ces plaines vertes à l'infini, ces marigots aux eaux claires et fraîches, ces arbres géants, ces lianes qui semblaient unir le ciel et la terre. Je me laissais griser par les ardeurs légères et les senteurs puissantes des forêts et des sous-bois et, plus encore, par une solitude enchanteresse.[23]

Mais Maran ne reste pas longtemps dans cette brousse "enchanteresse," car une grave maladie contractée durant le séjour à Bangui l'oblige de solliciter le congé réglementaire pour rentrer en France, où, d'ailleurs, la situation financière de sa famille, empirée par la mort de son père, exige sa présence.

De retour en Afrique, en mai 1912, après le congé, il est affecté à la Division de la Kémo. Le chef de la Division, sur sa

demande, l'envoie au poste de Grimari, situé à environ une semaine de caravane de Fort Sibut. Il y arrive le 28 juin et peu après, écrit à Bocquet:

> Je suis monté jusqu'ici sur ma demande. C'est la région la plus saine de tout l'Oubangui et la plus riche. On y a du lait, du beurre, et un fromage écumeux qui eût plu à Vergilius Maro.
>
> Des sources nous donnent de l'eau pure. Une poule coûte un franc, et elles sont innombrables. Un oeuf se vend dix centimes, une chèvre cinq francs.
>
> Toutefois, n'allez pas croire que je mène une vie enchanteresse. Le vin, la farine, le saindoux, l'huile, le sel, le savon, etc. . . . sont d'une extrême cherté.[24]

Mais ce que Maran apprécie plus particulièrement dans son nouveau poste, ce sont la solitude et les loisirs qui lui permettent de se consacrer à la lecture et à la méditation. Cette vie de brousse convient à son tempérament méditatif. Dans la journée, terminé son travail, il met à profit ses loisirs pour composer des vers. C'est pendant cette période qu'il écrit les poèmes du deuxième recueil qu'il donne en novembre 1912 sous le titre de La Vie intérieure.

Cependant, la vie de brousse n'est pas tout enchantement et le poète-fonctionnaire doit également faire face à d'autres réalités moins ravissantes. En sa qualité d'administrateur, il a la charge d'assurer l'ordre dans sa circonscription et doit y effectuer de fréquentes tournées de surveillance. Il a sous sa commande une milice armée et dispose d'un grand pouvoir de police qu'il n'hésite pas à employer, au besoin, contre les chefs indigènes hostiles à l'occupation française du territoire, comme en témoigne cette lettre qu'il écrit à un ami en 1912:

> Je vais partir bientôt pour une tournée. J'aurai encore vingt miliciens et resterai quinze jours dehors. Elle sera dirigée contre Langouassi nommé Zagba, chef réfractaire que je veux mettre à raison.[25]

Et la même année il écrit à Bocquet:

> Je viens de faire une tournée dans la subdivision où je suis. Elle est composée de populations hostiles mal pacifiées et guerrières. Elles tuent souvent les miliciens que nous envoyons dans leurs villages et n'hésitent pas à nous attaquer.[26]

La réussite de ces expéditions se marque par les butins rapportés par les victorieux miliciens. Selon Bocquet, après de pareilles tournées,

> Maran revient à son point d'attache chargé de dépouilles opimes: sagaies de cuivre rouge ou de fer guilloché, boucliers en paille tressée, carquois pleins de petites flèches barbelées, puis les terribles couteaux de jet.[27]

Suivant une pratique en vogue parmi les fonctionnaires européens dans les colonies, Maran s'organise une petite suite de domestiques noirs qui constitue ce qu'il appelle son "personnel" et dont la fonction est de prévenir les moindres besoins du maître. Les renseignements qu'il donne sur les membres de ce "personnel" révèlent combien, au début de son séjour colonial, son attitude envers les indigènes est aussi hautaine et aussi antipathique que celle des plus prévenus de ses collègues blancs:

> Pas très compliqué, ce personnel. Il se compose d'un excellent cuisinier, pour le pays. Il est très propre, chose rare, et parle bien le français. C'est un bornou, c'est-à-dire un arabisé. Il s'appelle de son vrai nom Ali-Baba.
>
> Si lourd que puisse être ce patronyme, il ne vole pas. . . . Car, en ces pays, il est de règle de piller les Européens le plus possible. On n'y manque guère.
>
> Je le paie trente francs par mois.
>
> Mon deuxième domestique, mon boy, s'appelle Nago. Il touche dix francs par mois pour nettoyer ma chambre, le matin, et faire mon lit pliant, le soir...
>
> Mon troisième boy est le "boy Kondo," c'est-à-dire le boy qui garde les poules. Bien que je l'aie depuis longtemps, j'ignore son nom véritable. Il suffit qu'il se présente lorsque je hurle: "Boy Kondo"...[28]

Son cuisinier et son boy ne touchent qu'un salaire dérisoire, même pour l'époque. Quant à son "boy Kondo" qui n'a ni nom ni individualité propre, il ne touche rien; il est simplement nourri et hébergé au même titre que les poules et les canards dont il s'occupe. Maran participe donc, à sa façon, à l'exploitation colonialiste de ses frères de race, sans apparemment en être conscient.

En 1913 Maran est chef de la sub-division de Grimari, une région qu'il connaîtra de fond en comble et dans laquelle se situeront plus tard la plupart de ses romans africains. Malgré ses préoccupations administratives, il semble s'ouvrir aux charmes et à la grandeur de la nature tropicale qui l'entoure. Les lettres qu'il écrit à ses amis en France, à cette époque, contiennent des descriptions intenses et pittoresques du décor dans lequel un jour le romancier va encadrer les grandes bêtes de la jungle africaine et les aventures de Djouma, chien de brousse.

Poète, Maran est sensible, peut-être plus qu'aucun autre de son entourage, aux splendeurs naturelles de cette région "où l'âge d'or du fond des âges poursuit sa marche ignorée et millénaire."[29] Dans tout ce qu'il trouve autour de lui, il découvre une beauté et une source de poésie qui lui sont jusqu'alors inconnues.

> Les "flamboyants" aux fleurs pourpres, les barbadines aux pétales bleus, les papayers à l'odeur douce et irritante, les oiseaux multicolores, les insectes innombrables et jusqu'à la torpeur des siestes équatoriales enchantent son âme reprise par la nonchalance du vieux songe héréditaire.[30]

Ses nombreuses tournées d'inspection à travers la région lui permettent d'admirer

> . . . ces belles plaines, infiniment vastes, maculées de loin en loin, d'arbres géants; ces marigots qui sinuent en

> tous sens des eaux d'une perpétuelle clarté fraîche; ces forêts qui exhalent, démêlées, les odeurs fortes des sèves différentes et celles des éléphants innombrables; cette solitude, ces sous-bois, qui scellent l'ombre sous la profusion de lianes paraissant, tant elles grimpent haut, unir le ciel, à la terre.[31]

Cette Afrique, il faut le noter en passant, n'a rien de semblable à celle qu'on retrouve dans Le Roman d'un Spahi de Loti, "terre maudite," "terre de Cham" et "terre de mort." Tandis que Loti insiste sur la monotonie de paysage et la stagnation de la mort, Maran évoque, au contraire, des beautés inégalables des "régions puissantes où chaque pas suscite un prodige."[32] Mettant ainsi l'accent sur ce que le paysage africain a de beau, d'imposant et d'impressionnant, Maran semble vouloir rétablir le continent noir comme lieu de poésie, d'énergie et de vitalité débordante.

Mais Maran ne se limite pas à l'admiration enthousiaste du paysage de l'Afrique centrale; il s'applique aussi à mieux connaître les habitants des régions où il se trouve et à étudier leurs us et coutumes. Bien mieux, il apprend les idiomes les plus importants, le banda et le sango, et en fait une étude phonétique et structurelle systématique:

> Je travaille la langue banda [écrit-il en juillet 1914], bien plus difficile que le sango, cet espéranto de la rivière. J'ai colligé plus de trois cents mots, à peine le quart du vocabulaire que je voudrais rédiger. C'est une langue très euphonique, en élisions continues. C'est parce qu'elle est mystérieuse que je la voudrais connaître moins théoriquement. Il y a là des onomatopées curieuses.[33]

En 1919, Maran rentre en France en congé, emportant avec lui les manuscrits de son premier roman, Batouala, véritable roman nègre, qu'il achève de revoir à Paris en 1920, et dans lequel il fera entendre les doléances des colonisés contre le régime colonial. De retour en Afrique après cette période de congé, il est affecté à Fort-Archambault, dans

la colonie du Tchad, qui est dépourvue de la richesse de végétation de Grimari, et que Maran trouvera, en conséquence, "terriblement plate."

En décembre 1921 l'Académie Goncourt attribue son prix littéraire à Batouala, véritable roman nègre. Les critiques des abus coloniaux que contient la préface du roman attirent à Maran des ennuis surtout de la part de ses supérieurs.[34] Se croyant l'objet des attaques injustifiables et des persécutions imméritées, Maran décide, après treize années de service en Afrique Equatoriale Française, de démissionner de l'administration coloniale. "Il s'imagine volontiers, dit Bocquet, que, quoi qu'il advienne et quoi qu'il fasse, à valeur égale, desservi par sa couleur, il verra ses camarades européens favorisés à son détriment."[35] D'ailleurs, selon Gahisto, "L'avancement auquel il aurait eu droit normalement lui était refusé à cause de sa couleur; on en gratifiait d'autres, de moindre mérite. Cela le touchait jusqu'aux moëlles."[36]

Par lettre officielle datée de Koumra, le 23 janvier 1923, Maran demande de rentrer en France par le Nigéria. A cause de Batouala, il existe un danger réel de son assassinat par des colons français ou belges d'Afrique qui se croient visés dans la "Préface" du roman ou qui s'inquiètent déjà des révélations que Maran promet de faire dans des publications ultérieures:

> Et plus tard, lorsqu'on aura nettoyé les suburres coloniales, je vous peindrai quelques-uns de ces types que j'ai déjà croqués, mais que je conserve, un temps encore, en mes cahiers.
>
> Et d'avance des Européens que je viserai, je les sais si lâches, que je suis sûr que pas un n'osera me donner le plus léger démenti.[37]

Félix Eboué, alors administrateur-en-chef en Oubangui-Chari, conscient de la haine suscitée chez les Européens de la région contre l'auteur de Batouala, et les risques que pouvait courir celui-ci s'il devait traverser les colonies belges ou françaises, écrit une lettre d'urgence à Gratien Candace, député guadeloupéen à la Chambre, le priant d'intervenir auprès du Ministre des Colonies, Albert Sarraut, pour que celui-ci autorise Maran de rentrer par voie des colonies britanniques. L'aigreur des polémiques autour de Batouala et du prix Goncourt, la peur qu'il a d'être maltraité ou lynché par les colons de l'Afrique Equatoriale Française, tout, en somme, semble justifier cette mesure de prudence.

Convaincu que la Haute Administration de l'A.E.F. lui en veut à cause de son procès des abus dans cette colonie, Maran envoie une longue lettre au Gouverneur-Général du territoire, rappelant les refus répétés opposés à ses demandes de congé en France, l'état précaire de sa santé, attesté par plusieurs médecins et l'hostilité générale des colons de la région contre lui. Il déclare qu'il se croit, en conséquence, obligé de prendre une décision grave et de rentrer en France sans se soucier de l'approbation de la Haute Administration.

Le 16 avril, Maran confie la direction de son poste à son adjoint et quitte Koumra pour la France. Voyageant par le Nigéria à ses propres frais, il arrive à Bordeaux le 1er août 1923. Ce voyage de retour est évoqué dans son autre roman autobiographique Un Homme pareil aux autres; il est relaté aussi dans l'essai Le Tchad de sable et d'or (1931).

Rentré à Bordeaux, Maran apprend qu'il va être déféré à un conseil de discipline. Il envoie alors, de nouveau, au Gouverneur-Général

de l'A.E.F.--qui se trouve à Paris--un pli recommandé, introduisant une espèce d'"apologia pro vita mea," justifiant l'action qu'il avait prise et rappelant au Gouverneur-Général que toutes ses demandes de congé ou de mise en disponibilité avaient été refusées sans justifications, et qu'évacué pour raison de santé, il était obligé, par mesure de précaution, d'emprunter la voie des colonies britanniques pour regagner la France. L'affaire de sa démission devait traîner jusqu'en 1925, date à laquelle elle sera finalement régularisée et acceptée. La carrière coloniale, commencée dans la "fierté" et la "tristesse," se termine dans le découragement et la désillusion.

Les treize années de séjour africain jouent chez Maran le rôle d'un catalyseur. Elles lui permettent de faire un certain nombre de découvertes au sujet de lui-même, des indigènes africains et de la situation coloniale en Afrique Equatoriale Française.

D'abord, Maran se rend compte combien son attachement à sa "patrie d'adoption" est profond: "il n'est qu'en France où je me sente heureux,"[38] écrit-il, en quittant l'Afrique pour la dernière fois. La carrière coloniale était donc pour lui une méprise, d'où le sentiment qu'il éprouvait, en rentrant en France, d'avoir perdu son temps et gaspillé sa vie dans les colonies, "en m'obstinant, contre moi-même, à la vivre trop longtemps loin de mes habitudes: la France, mes amis et mes livres."[39] Il se connaît mieux qu'il ne le faisait à son premier départ pour l'Afrique: le culte de l'énergie et de l'action de sa jeunesse doit se traduire, chez lui, en d'autres formes d'activités que celles de la vie coloniale.

Maran a une conscience plus claire de ses propres sentiments sur l'Afrique. Bien que ce continent soit la terre de ses ancêtres, il sait qu'il ne peut pas y vivre, parce qu'il n'y trouve pas "la vie civilisée" telle qu'il l'avait connue en France. En en prenant congé, il n'a aucun désir de le revoir, et s'écrie avec soulagement: "J'ai renoncé à l'Afrique pour toujours. La vie civilisée m'a repris d'un seul coup. Je n'ai même pas eu à faire effort pour m'y adapter."[40] On sent que malgré ses années de colonie et les efforts qu'il a faits pour comprendre la vie africaine, Maran n'a pas pu échanger son "coeur français" pour un coeur du Noir d'Afrique.

Cependant, ce continent a ouvert ses yeux à des beautés et à des faits qu'il ignorait auparavant: "La brousse m'a pourtant imprégné de ses radiations les plus secrètes et surtout de l'horreur sacrée dont elle envoûte ce qui l'entoure."[41] Il lui a fait goûter la poésie des "fleuves obstrués de rapides," de "la brousse couronnée d'arbres que le feu ronge plus ou moins à chaque saison sèche," des "bancs de sables que le soleil incendie,"[42] qu'il évoquera plus tard dans ses romans de la jungle.[43]

Grâce à son séjour colonial, Maran connaît mieux les indigènes de l'Oubangui-Chari pour les avoir fréquentés pendant treize ans, et pour avoir appris leurs langues et étudié leurs coutumes et institutions traditionnelles. Il a pu communiquer directement avec eux en dispensant des services d'un interprète, "ce mal nécessaire" qui dresse "son écran entre l'administration et l'administré, entre l'indigène et son tuteur."[44] Il découvre que contrairement aux divers mythes et préjugés qui l'avilissent l'indigène africain, tel que le Sara Madji'ngaï du

Tchad, est "d'ordinaire, un bon paysan, hilare, pondéré, prévenant, affectueux, serviable et tranquille."[45] Industrieux et consciencieux, le Sara Madji'ngaï, constate Maran, "fait montre, en toutes occasions, d'une compréhension sûre d'elle-même et d'un dévouement silencieux,"[46] et dit toujours la vérité telle qu'elle est, même si elle lui est défavorable.[47] Il en arrive à conclure que les indigènes colonisés sont, en fait, incompris des colonisateurs, et entreprendra, dans ses oeuvres africaines de les révéler, avec sympathie et compréhension, pour les faire mieux connaître.

Le séjour africain permet à Maran également de prendre connaissance directe des abus commis contre les autochtones de l'Afrique Equatoriale Française par les agents coloniaux. Il note les conséquences désastreuses de certaines méthodes de colonisation telles que l'impôt excessif, les travaux forcés et le portage qui amènent au dépeuplement et à la misère des habitants. Il décriera ces fléaux également dans ses romans et autres écrits sur l'Afrique; mais au lieu de les voir comme les conséquences inhérentes au colonialisme, il les considérera comme les méfaits et les responsabilités des agents médiocres et méchants de nature. Il fait aussi, dans les colonies d'Afrique, l'expérience du racisme "anti-nègre" chez les colons français qu'il avait cru dépourvus de ce vice et en ressent une grande déception et une profonde amertume. C'est sans doute une des raisons qui le déterminent à quitter les colonies avec le regret d'y être jamais allé. "Après quatorze ans d'agonie, écrit-il en terminant son séjour africain, une période de ma vie est morte, qui fut, comme les précédentes, riche en amertume et en désillusions, mais aussi en acquisitions précieuses."[48]

Ces amertumes et désillusions seront transposées dans le deuxième roman autobiographique de Maran, publié d'abord sous le titre Journal sans date, dans la collection des Oeuvres libres de Fayard, 1927 [106-236], ensuite comme Défense d'aimer (1932), avant de paraître sous le titre définitif d'Un Homme pareil aux autres aux Editions Arc-en-ciel, 1947. Les textes du Journal sans date sont sensiblement les mêmes que ceux d'Un Homme pareil aux autres, mais ce dernier contient, en plus, une préface qui, quoiqu'en italiques, se présente comme faisant corps avec le volume.

L'ouvrage est écrit en 1926, peu après la démission de Maran du cadre colonial. Une lecture attentive révèle qu'il rapporte des événements des dernières années de Maran en Afrique, tout en les romançant plus fortement que ne le fait Le Coeur serré pour ses années d'études à Bordeaux.

La préface du roman qui est aussi le chapitre d'introduction présente le héros, Jean Veneuse, Français noir, au service de l'administration coloniale, qui raconte les "souffrances morales qu'il a supportées en Afrique et l'ennui qui le minait . . . devant l'hostilité de la lumière et les hypocrites mensonges de la civilisation" [12]. L'ouvrage, dit-il, est tiré "du lot de vieux cahiers participant du livre de raison et du carnet de route où, treize années durant, il a noté, de façon intermittente, les hauts et les bas de sa vie de petit fonctionnaire colonial" [12]. Jean Veneuse ne laisse aucun doute donc sur le fait qu'il s'agit bien, dans le roman, des expériences vécues et transposées.

Un Homme pareil aux autres, de toute évidence, est la suite du Coeur serré. On y retrouve les mêmes réminiscences d'enfance et de jeunesse qu'il y a dans ce dernier roman, et qui lui confèrent un plus grand caractère d'autobiographie: évocation des lycées de Talence et de Bordeaux, des matchs de rugby sous les couleurs du "Sport Athlétique Bordelais" [33], la solitude et l'isolement dans les internats, surtout pendant les grandes vacances, au cours desquelles les paysans accueillaient le jeune écolier avec bienveillance, en murmurant: "C'est le petit négro, tu sais? qui reste toujours seul pendant les vacances" [230], les mêmes regrets d'avoir été privé de la vie familiale dès l'enfance, avec les mêmes conséquences psychologiques néfastes pour le héros devenu adulte: "Mon caractère lui doit cette mélancolie intime et cette crainte de la vie de société qui répriment aujourd'hui encore jusqu'à mes moindres élans" [229]. Ainsi Jean Veneuse, tout comme Georges Lindre, paraît comme un double de René Maran. On note, cependant, une différence sensible entre les deux personnages romanesques: tandis que Lindre dans Le Coeur serré est un écolier blanc, ou du moins tait le fait qu'il est noir, Veneuse commence son récit d'Un Homme pareil aux autres en se proclamant "Nègre," sans aucune hésitation; il admet aussi que le petit écolier qu'il était à Talence et à Bordeaux était bien un "petit négro," ce qui n'empêchait pas les campagnards de le recevoir chez eux. Il semble donc que du jeune pensionnaire au fonctionnaire colonial, il y a eu une grande évolution psychologique et morale, une plus grande prise de conscience de soi dans la fière reconnaissance et acceptation de son identité raciale noire.

Jean Veneuse relate dans la première partie du roman, son voyage de départ pour les colonies et l'arrivée à son poste d'affectation. Il semble que c'est le dernier voyage de rentrée de Maran en Afrique en 1921 qui a servi de prétexte à cette description. En effet, comme son héros romanesque, il avait quitté la France au mois de novembre, sur le bateau Europe de la compagnie des Chargeurs Réunis et avait été envoyé au Tchad. A bord du bateau Jean Veneuse note les flirts qui se nouent parmi les passagers et y participe même, malgré son amertume d'un amour laissé en France sans espoir.

La deuxième partie du roman raconte le travail colonial de Jean Veneuse, surtout son rôle de juge des palabres indigènes, ses rapports avec les autres agents coloniaux et les humiliations qu'il subit auprès de ses supérieurs qui sont négrophobes. Rassuré, enfin, par les lettres de son amie Andrée Marielle que celle-ci l'aime et l'attend en France, Jean Veneuse décide de sacrifier sa carrière coloniale pour réjoindre sa bien-aimée.

Deux thèmes principaux se dégagent dans le roman et servent de pont reliant toutes les péripéties de la vie de fonctionnaire du héros. D'abord il y a le thème de crise d'identité chez le héros qui se veut à la fois "Nègre" et Français. Mais il découvre que dans la colonie les deux groupes blanc et noir sont polarisés et qu'aucun ne le reconnaît comme sien. Pire encore, il note chez ses compatriotes français, un racisme "anti-nègre" qu'il ne soupçonnait pas quand il démeurait en métropole. Ceci est pour lui l'effondrement d'un idéal qui lui est cher, la fraternité et l'égalité de tous les hommes, et qu'il croyait aussi être cher à tout Français. Il sent qu'il n'appartient ni au

monde africain, ni au monde européen et se doute, pour un temps de l'humanisme de la culture européenne qu'il avait adoptée comme sienne.

> De bonne foi, j'ai cru à cette culture et me suis mis à aimer ce nouveau monde découvert et conquis à mon usage. Quelle erreur était la mienne! Il a suffi que je prenne de l'âge et que j'aille servir ma patrie adoptive aux pays de mes ancêtres pour que je m'en arrive à me demander si je n'étais pas trahi par tout ce qui m'entourait, le peuple blanc ne me reconnaissant pas pour sien, le noir me reniant presque. [35-36]

Jean Veneuse arrive en Afrique dans un milieu colonial où les habitudes sont bien assises, les opinions bien précises. La loi de conservation, inspirant à la minorité blanche de la colonie un resserrement de liens de plus en plus étroit, la rend trop sensible à tout ce qui pourrait attenter à son homogénéité et à la position qu'elle croit être son apanage. La protection de ses privilèges et intérêts finit par se figer en un moule absolument incompatible avec les réalités extérieures, et cela, au détriment d'une soi-disant "mission civilisatrice." Dès lors la communication entre indigène et "civilisateur" est rendue difficile, voire même impossible et il en résulte une situation paradoxale: la protection des valeurs et de l'identité du "civilisateur" l'empêche de faire preuve de la sympathie et de la compréhension, éléments essentiels pour la réussite de sa "mission de civilisation."

Ainsi Jean Veneuse, constate-t-il que, bien qu'il soit Français, son intégration dans la communauté européenne de la colonie se heurte à des préjugés raciaux contre lui:

> Je sais à présent que ni l'éducation ni l'instruction ne prévalent contre les préjugés de race. Je sais que la plupart de mes chefs n'ont jamais voulu voir en moi qu'un nègre, qu'un "sale nègre qu'il fallait tenir à l'écart, briser, humilier; qu'un "sale nègre indigne du moindre avancement" et malgré sa tenue ou peut-être à cause d'elle, de toute considération. [25]

Puisqu'il n'est pas accepté comme "frère" par ses compatriotes, il en conclut que la fraternité n'est qu'un mot qui, s'il a quelque valeur pour les Français de France, n'en a aucune chez ceux des colonies [25-26]. D'autre part, malgré la sympathie qu'il a pour ses "frères de race" et l'amitié que ceux-ci lui témoignent, il se sent étranger et dépaysé parmi eux:

> Je ne m'éloigne de vous . . . que parce que ce pays n'est pas le mien et que je m'y sens trop seul, trop vide, trop privé de tout ce confort qui m'est nécessaire et dont vous n'avez pas besoin encore, heureusement pour vous. [211]

Pire encore, Jean Veneuse se trouve incapable d'établir un rapport permanent et intime avec les femmes de sa race, car la différence de culture constitue un gouffre infranchissable entre celles-ci et lui. Aussi la liaison éphémère avec la petite Adidja prend-elle fin dans la désillusion de la découverte qu'il ne peut ni comprendre ni aimer véritablement cette jeune fille indigène:

> Mais bien que nous soyons tous deux de même race . . . elle est si loin de moi par sa formation sociale, ses goûts, son esprit, sa manière de voir, de comprendre, de sentir, et, devant les événements, de réagir. . . .
> N'ayant, elle et moi, rien de commun que notre couleur, nous formons, elle et moi, un de ces couples disparates comme il en existe tant par le monde, un de ces couples que seule, l'oeuvre de chair unit momentanément de temps à autre. [171-172]

Ainsi, aussi bien dans les milieux européens que dans ceux des indigènes, les expériences de Jean Veneuse sont également décevantes et désabusées.

Le deuxième thème du roman qui est de loin le plus important, est celui des mariages interraciaux, et des obstacles de ce "voyage d'une race à une autre, d'un coeur à un autre coeur" [13] dans les colonies. Veneuse et Andrée Marielle, bien qu'ils s'aiment, ne peuvent pas se

marier en colonie à cause de l'hostilité que le mariage entre un Noir et une Blanche suscite chez les coloniaux européens pour qui tout Noir n'est qu'un "sale nègre." La règle générale qu'en déduit le héros dont l'amour est contrarié par les entraves et les préjugés du milieu exprime avec ironie la profondeur de son amertume et de son ressentiment: "Et un 'sale nègre,' surtout s'il est fonctionnaire colonial, doit se garder comme de la peste de se marier avec une Européenne, s'il aime vraiment cette Européenne et en est aimé" [38].

Veneuse justifie cette attitude par des considérations pratiques: le Noir fonctionnaire colonial qui épouse une Européenne doit laisser sa femme en métropole ou alors l'exposer à la persécution de ses congénères blancs; la peur que dans des moments de nervosité, les rancoeurs injustes semées par une ambiance hostile dans le subconscient des époux ne remontent brusquement à la surface et ne se retournent contre le partenaire qui ne serait alors vu que comme la cause de ses malheurs; le danger que le mari, déprimé par un racisme dégradant dont il est constamment victime, ne soit apporté dans des moments de mauvaise humeur, à faire payer à sa femme les avanies reçues de sa race; enfin la situation délicate des enfants de tels mariages dans de telles circonstances.

Dans une interview qu'il accorde au critique Jans Adrien en 1954,[49] Maran dira avoir exprimé sa pensée au sujet des mariages inter-raciaux dans Un Homme pareil aux autres. Sa position à lui est semblable à celle de son héros romanesque:

> Selon moi les mariages interraciaux sont à encourager. Pourtant il y faut deux conditions. Le Noir qui épouse une Européenne doit résider en Europe et ne pas tenter de rejoindre l'Afrique. S'il retourne dans son pays, il

> y sera mal vu à la fois par les Blancs et par les Noirs. Il faut aussi que la femme et l'homme sortent du même milieu. Sinon c'est la catastrophe.[50]

Maran ne trouve donc pas la barrière aux mariages interraciaux que dans une situation déterminée: en colonie. S'il en était ainsi, on se serait attendu à une acceptation plus générale du phénomène, finie l'époque du colonialisme politique, ce qui n'est nullement le cas, ni chez les Blancs, ni chez les Noirs. C'est que le problème qu'il pose ne s'explique réellement pas par les rapports "colonisateurs-colonisés" mais par des considérations plus profondes de refus, souvent inconscient, d'accepter l'abâtardissement de races.

La solution proposée à l'obstacle des préjugés raciaux dans Un Homme pareil aux autres est partiellement négative puisque le héros doit sacrifier sa carrière et fuir le milieu colonial pour pouvoir se marier. C'est l'aveu d'un échec relatif, une solution de démission et de retraite. L'amour de Jean Veneuse et d'Andrée Marielle aboutit au mariage, certes, mais à un grand prix; cet amour n'est ni héroïque ni conquérant puisqu'il n'a pas pu affronter les ostracismes du milieu ni retourner la mentalité de ce monde colonial hostile et fermé. D'autre part les sacrifices de Jean Veneuse et d'Andrée Marielle, leurs doutes et toute l'agonie de leur décision témoignent de la nocivité du préjugé racial et en constituent un procès éloquent. De même le succès du mariage démontre que l'amour véritable ne connaît pas de barrière de race.

Dans l'étude psychanalytique qu'il fait du cas de Jean Veneuse[51] Frantz Fanon conclut que celui-ci est un "introverti," un "névrosé d'abandon" qui garde dans le subconscient les douloureux souvenirs

d'avoir été abandonné par ses parents, dans son enfance, et qui refuse d'être aimé de peur de souffrir de nouveau l'abandon. Le tourment de l'amour dont souffre Veneusé, son amertume et son dénigrement de soi, tout, selon Fanon, le désigne comme un sujet de la neuropsychiatrie. "C'est sur ce trépied de l'angoisse qu'éveille tout abandon, de l'agressivité qu'il fait naître et de la non-valorisation de soi-même qui en découle, que s'édifie toute la symptomatologie de cette névrose."[52] La couleur de peau n'est donc, chez Veneuse, qu'un prétexte, une façade derrière laquelle le névrosé d'abandon se cache. Si Jean Veneuse n'était pas un "Nègre," il aurait trouvé d'autres raisons pour se dénigrer.

L'analyse de Fanon situe le personnage de Veneuse dans un contexte qui dépasse le cadre du milieu européen de colonie et de la réaction du fonctionnaire noir face à ce milieu; elle permet de voir le personnage sous un tout autre éclairage que celui seul de victime de la discrimination raciale. Cependant cette analyse, qui ne se veut nullement exhaustive, sans doute, sacrifie trop, nous semble-t-il, à l'examen clinique du personnage. Elle veut ignorer presque totalement l'influence du milieu colonial sur le caractère et l'évolution du héros. Ce milieu aurait pu catalyser chez Veneuse une névrose qu'il n'avait qu'en puissance, ou du moins aggravé cet état; mais Fanon ne considère pas cet aspect du problème, ce qui ne diminue cependant pas la portée ni la valeur de son diagnostic et son pronostic de la disposition de Jean Veneuse.

Après sa démission des cadres coloniaux, Maran s'installe à Paris. Il avait décidé, dès son entrée en littérature, d'adopter les règles de conduite que Champfleury recommande au probe écrivain: "(i) Ne fais jamais concession à personne. (ii) Pense ce que tu écris, écris ce que tu penses. (iii) Si tu cherches à faire fortune, jette ta plume. (iv) Si tu crains de blesser les opinions de la société, jette ta plume. (v) Si tu veux plaire à tout le monde, jette ta plume. (vi) Si tu veux, à trente ans, arriver aux honneurs, à la fortune, à la tranquillité, jette ta plume."[53] Avec cette haute conception de la mission d'honnêteté et de courage de l'écrivain, Maran refusera, toute sa vie, de s'inféoder à un parti ou à une chapelle quelconques, préférant garder sa liberté pour pouvoir toujours dire, sans contrainte, sa pensée sur n'importe quelle question ou situation. Il vivra pauvre, il mourra dans la presque misère matérielle, pour avoir opté pour la voie de l'indépendance vis-à-vis de toute cabale politique ou littéraire. Mais il ~~pouvait~~ écrire avec fierté, vers la fin de sa vie:

> A aucun moment je n'ai fait de concessions à personne. Ni les injures, ni les offres dont on m'a tenté n'ont réussi à me compromettre. Je suis passé partout, le coeur fier et le front haut, la bourse plate, mais en faisant partout de mon mieux pour hâter la venue d'un monde meilleur. . . . Jamais le moindre intérêt matériel n'a guidé mes actes.[54]

Ce "monde meilleur," c'est, pour Maran, un monde surtout sans préjugés de race.

Dans la capitale française des années vingt et trente où le goût du primitif avait créé une atmosphère favorable au mouvement de

la revalorisation des cultures négro-africaines, Maran, auréolé du prestige du prix Goncourt de 1921, joue le rôle d'animateur et d'inspirateur dans les milieux intellectuels noirs. Il est révéré tout particulièrement par les écrivains afro-américains qui viennent à Paris à cette époque et qui sont fiers de voir un "frère de race" conquérir cet honneur convoité des écrivains français. La plupart de ces écrivains noirs, selon Michel Fabre,[55] se rendent chez Maran "presque comme en pèlerinage." Maran fait partie du "cercle d'amis" des soeurs Nardal, Paulette et Andrée, qui est alors le salon de l'intelligentsia noire parisienne. Un des rôles le plus important de ce salon était de faciliter les contacts entre écrivains afro-américains et étudiants noirs francophones, comme en témoigne Léopold Sédar Senghor, qui était alors étudiant à Paris:

> C'est dans les années de 1929-34 que nous avons été en contact avec les Négro-américains par l'intermédiaire de Mademoiselle Andrée Nardal, qui avait fondé, avec un Haïtien, le Docteur Sajous, la Revue du Monde Noir. Mademoiselle Nardal tenait un salon littéraire, où Négro-africains, Antillais et Négro-américains se rencontraient.[56]

Au sein du salon des soeurs Nardal, c'est à René Maran que revient le rôle de trait d'union entre les écrivains afro-américains tels que Langston Hughes et Claude MacKay qui séjournent très fréquemment à Paris et le groupe de jeunes étudiants noirs francophones de Senghor, de Césaire et de Damas, qui lanceront le mouvement de la Négritude. Michel Fabre affirme que les contacts personnels entre ces deux groupes n'étaient pas très intimes,[57] contrairement à ce que laisse entendre Lilyan Kesteloot,[58] et que l'intermédiaire principal, c'est-à-dire le plus important, en était Maran,[59] qui en outre, était

aussi l'initiateur bienveillant de Paulette Nardal dans le monde des Lettres.

Bien qu'il ne se considère pas comme un homme de parti ni d'allégeance aux chapelles, Maran s'associe étroitement au groupe de la Revue du Monde Noir (1931-1932), fondée par les soeurs Nardal, et dont l'objectif se déclarait dans le tout premier numéro:

> Donner à l'élite intellectuelle de la race noire et aux amis des Noirs un organe où publier leurs oeuvres artistiques, littéraires et scientifiques.
> Etudier et faire connaître par la voie de la presse, des livres, des conférences ou des cours tout ce qui concerne la CIVILISATION NEGRE et les richesses naturelles de l'Afrique patrie trois fois sacrée de la Race noire.
> Créer entre les Noirs du monde entier, sans distinction de nationalité, un lien intellectuel et moral qui leur permette de se mieux connaître, de s'aimer fraternellement, de défendre plus efficacement leurs intérêts collectifs et d'illustrer leur Race. . . .[60]

La préoccupation essentiellement culturelle de cette revue et son esprit cosmopolite qui lui assuraient la collaboration des gens de pays et de race différents[61] s'accordaient bien avec les dispositions de Maran; aussi y contribue-t-il des poèmes, pour marquer son intérêt à l'entreprise et sa collaboration active.

A la Revue du Monde Noir succéderont deux autres publications des étudiants noirs à Paris: Légitime Défense (1932) qui s'inspirait à la fois du surréalisme et du communisme et qui était l'oeuvre du groupe antillais, d'Etienne Léro, Thélus Léro, Maurice-Sabas Quitman, Auguste Thesée et Pierre Yoyotte. Cette publication qui n'eut qu'un seul numéro d'ailleurs prenait à partie et la littérature antillaise et le bourgeois antillais de couleur, "bourré à craquer de morale blanche, de culture blanche, d'éducation blanche, de préjugés blancs,"[62] et qui

dans son servilisme, refuse à adopter toute règle poétique que cent ans d'expériences blanches n'aient point sanctionnée"[63]; L'Etudiant noir (1934-1936) des groupes antillais et africains réunis d'Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Léon Damas, dont l'objectif était de promouvoir la conscience des valeurs raciales et culturelles noires, connut une fortune plus heureuse que celle du Légitime Défense, paraissant presque sans interruption pendant deux ans.

Aucun de ces groupes de jeunes intellectuels noirs ne se réclame de Maran, malgré le grand prestige dont celui-ci jouissait alors dans tous les milieux des Noirs parisiens. Peut-être Maran lui-même considérait-il ces mouvements comme des activités estudiantines auxquelles il se garderait de se mêler; de toute façon, il tenait à éviter ce qu'il appelait "le m'as-tu-vuisme" et, à suivre un principe qu'il s'était fait en 1925:

> Je ne suis pas un chef d'école. Je ne suis pas un chef de clan. Je n'épouse les querelles de personne. Je n'ai d'autre souci que de marcher droit dans la voie que je me suis tracée, dédaigneux des sarcasmes, des bassesses, des marchandages et des compromissions.[64]

Comme Maran s'était décidé de vivre de sa plume qui "ne nourrit que rarement son homme,"[65] sa situation matérielle sera toujours des plus pénibles. Incessamment harcelé par des difficultés financières, il devait, toute sa vie, sauvegarder un équilibre précaire entre son principe de ne jamais prostituer ses talents pour s'enrichir, et la nécessité de gagner une vie décente. "Ma situation est arrivée à être pire que celle d'un débutant, se plaint-il en 1927. Bientôt, si je veux vivre, il me faudra faire du bas journalisme, à condition que l'on veuille bien m'accepter quelque part."[66] Il travaillera donc

beaucoup, autant par inspiration que par nécessité, et acceptera même d'écrire un ouvrage de commande sur le chevalier et voyageur français du quatorzième siècle, le comte du Guesclin; cet ouvrage n'apparaîtra d'ailleurs qu'après sa mort, en 1961.

Les lettres que Maran écrit à des amis dans les années après la guerre sont marquées de plaintes contenues et de tristesse de soucis matériels, comme en témoigne celle de 1949 à René Violaines:

> Voilà où m'a mené mon désir total de liberté. Pas de retraite, pas de fixe, pas de rentrées stables et régulières. Il me faut de temps à autre donner de grands coups de collier pour gagner la vie de ma femme et la mienne. On n'aide pas, aujourd'hui, les écrivains qui ne sont pas "engagés". . . .
>
> Hélas! pas plus que les deux années précédentes, nous ne pourrons prendre des vacances. Nous en avons pourtant bien besoin tous deux, ma femme et moi. Travailler depuis toujours, travailler toujours finit par ruiner la joie.[67]

Il faut croire que les travaux imposés par les nécessités matérielles ne laissent à Maran que fort peu de temps de loisirs. Aussi peut-on noter que ses articles de journaux et de périodiques se limitent, généralement à traiter les deux questions qui lui tiennent le plus à coeur: le problème du racisme "anti-nègre" et celui de la colonisation française en Afrique noire.

Le sort des Noirs partout dans le monde fait l'objet de ses préoccupations et sa prise de position contre les préjugés raciaux sont sans équivoque, presque violente. Vice-Président et Secrétaire Général de la Ligue Universelle pour la Défense de la Race Noire en 1924, Maran fait entendre dans le journal Les Continents[68] la voix de ses protestations contre toute politique coloniale française qui lui paraissait teintée du racisme anti-noir. Maran est attristé, révolté

même, particulièrement par les conditions des Noirs aux Etats-Unis, et s'insurge contre les brutalités des Américains blancs à l'endroit de leurs compatriotes noirs. Dans un article de 1931 sur la civilisation américaine, Maran fait le procès du racisme américain, qui, dit-il, éreinte cette prétendue civilisation:

> Et pourquoi lynche-t-on nègres et négresses, en ce pays de liberté où fleurissent les gunmen et autres bandits de même farine et où les gangsters jouissent de la renomée la plus flatteuse et des plus hautes relations?
>
> Mais tout simplement pour le plaisir, tantôt pour "langage incendiaire" ou pour "impopularité," tantôt pour "réussite matérielle trop grande pour un nègre" ou pour "s'être permis d'avoir poursuivi un blanc devant les tribunaux."
>
> D'aucuns enfin ont été lynchés, paraît-il, parce que ces mêmes tribunaux les avaient acquittés.
>
> Voilà de quoi se glorifient ces rigides parangons de toute vertu. Voilà à quoi aboutissent le christianisme et le protestantisme de ces rudes observants de la foi. Ils n'ont jamais compris la parabole du bon Samaritain. Le "Tu ne tueras point" des Evangiles n'a pas de signification pour eux, surtout lorsqu'il s'agit d'un nègre. . . .[69]

Dans l'après-guerre, les incidents de plus en plus nombreux de discrimination raciale dans les colonies françaises d'Afrique attirent sans cesse ses condamnations. En 1946, dans un article de ton fort acerbe, "Chronique de la France d'Outre-Mer," paru dans Europe,[70] il attaque la politique coloniale africaine du "gouvernement provisoire" de ceux qu'il qualifie dédaigneusement de "pseudorépublicains de Londres et d'Alger,"[71] auteurs de la "Charte de Brazzaville, cette géniale farce de Maître Patelin colonial."[72] Il relève de nombreux exemples de décisions prises par ce "gouvernement provisoire" contre les populations indigènes africaines, qui ne s'expliquaient que par des considérations racistes. La politique de punitions collectives pour les crimes des individus que le régime appliquait à Madagascar depuis

1944 l'inquiète particulièrement car elle lui semblait analogue à celle par laquelle les troupes hitlériennes et la Gestapo justifiaient la destruction des villes et des villages où elles avaient éprouvé des mécomptes.[73] Il signale le remplacement en masse des indigènes qui étaient employés aux Emissions Coloniales de la Radiodiffusion française par les Français blancs de la métropole. Cette mesure lui paraissait d'autant plus significative qu'elle avait été autorisée par le Ministre des Colonies. Il cite également l'exécution à Versailles d'un contingent de l'Afrique du Nord qui avait pris une part très active dans la libération de Paris et dans plusieurs autres campagnes, parce que ce contingent réclamait un meilleur régime alimentaire et un peu plus de loisirs; une autre exécution massive, à Dakar, des tirailleurs sénégalais, ordonnée par les officiers blancs; le refus de la Direction des Affaires Politiques du Ministère des Colonies d'autoriser la publication d'un hebdomadaire politique parce que cet hebdomadaire était animé et dirigé par une poignée de Français de couleur.[74] Ce sont de pareils incidents qu'il qualifie de "criminelles maladresses que nos dirigeants, sous prétexte de pratiquer la politique de grandeur, n'ont cessé de commettre en matière coloniale."[75] Maran semble s'inquiéter surtout que le racisme ne devienne une politique officielle dans la France d'après guerre et que la France n'ait pas compris la leçon de la défaite de l'idéologie raciste nazie. "Grandeur et racisme, dit-il, ont conduit Hitler à l'abîme. Racisme et fausse grandeur conduiront la France coloniale à sa perte."[76]

Maran reviendra souvent à la même question et ne manquera aucune occasion d'en faire le procès. En 1948, dans un article consacré à

André Gide,[77] il exprime son admiration pour cet écrivain qui a eu le courage de dire le lamentable état des indigènes de l'A.E.F., et de mettre en cause l'administration coloniale du territoire.[78] Les témoignages de Gide et les réformes qu'ils avaient déclenchées en matière coloniale, dit Maran, démontrent "qu'il arrivait souvent que l'écrivain fût le meilleur des défenseurs de la chose publique."[79]

Mais beaucoup d'écrivains n'ont ni le courage ni l'honnêteté de Gide. Maran prend à partie "les écrivains dirigés, les littérateurs du territoire" qui se chargent, "surtout quand on les alimente de sportules et de prébendes" de mettre en valeur les beaux côtés des activités coloniales françaises et d'en taire les crimes, tels que ceux auxquels avait donné lieu, de 1925 à 1935, la construction de la ligne "Congo-Océan." Cette occasion, dit-il "a permis à trop de ces valets de prouver . . . jusqu'à quel point d'abjection peuvent descendre les trafiquants de la pensée qui, s'abritant du drapeau national, ne sont, au fond, que des forbans guidés dans la vie par l'odeur de l'or, comme les chacals le sont par celle du sang ou de la pourriture."[80] On décèle ici combien Maran prend au tragique le racisme "anti-nègre" et combien il méprise et en veut à ceux qui en sont complices ou qui refuse de le condamner.

Il semble, toutefois, que Maran considère les incidents croissants de conflits raciaux en France et dans les colonies comme une conséquence de la guerre, car à son avis le racisme est opposé à "l'esprit français."

Dans une conférence qu'il donne à la Salle Coloniale à Bruxelles, le 10 novembre 1948 sur "La France et le préjugé de couleur,"[81]

Maran affirme que depuis l'ère carolingienne, la France n'a jamais adopté la masse de préjugés qui constitue ce qu'on appelle "racisme." Il attribue cette attitude à l'influence du christianisme qui, selon lui, a profondément marqué l'esprit français et qui ne reconnaît aucune différence entre les races. Malgré de rares incidents de préjugé de race, dit-il, tel que le "Code Noir"[82] de 1685, la France, "Mère de la Liberté," a accueilli toutes les races dans un esprit de fraternité et d'égalité. Il est convaincu que sur la question raciale, la France est de loin "plus civilisée" que n'importe quel autre pays européen et qu'elle est le seul pays où les "gens de couleur" peuvent vivre et travailler à pied d'égalité avec leurs concitoyens blancs; "la France, mère de liberté, ne permettant aucun esclave."[83]

Il n'est, cependant, pas insensible aux attitudes plus éclairées dans d'autres pays qui reconnaissent les qualités et les mérites sans distinctions de couleur ou de race. Elu membre de l'Académie Internationale de Culture française de Belgique en 1953, il déclare dans son discours de réception que le "geste quasi-révolutionnaire" de son élection honore plus l'Académie que lui-même, le récipiendaire, car il montre que "l'intelligence, la droiture, la dignité et la discrétion, n'ayant de préjugé ni de frontière ni de race, finissent par avoir partout droit de cité."[84]

De même, il se réjouit des honneurs faits à ses congénères, y voyant la reconnaissance des contributions de sa race au progrès de l'humanité. Lorsqu'en 1939 le prêtre ougandais Kiwanuka est élevé à l'épiscopat comme évêque de Massaka par le Pape Pie XII, Maran lui rend visite, au cours de son passage à Paris, pour lui témoigner sa

joie et sa fierté de la dignité conférée à un frère de race.[85] De même, quand R. Bunche, le Noir américain, reçoit en 1950 le Prix Nobel de la Paix, Maran ne peut contenir sa joie, et en écrit à Cook:

> Bunche, winner of the Nobel Peace Prize! It has been a long time since I have felt a joy so complete, so profound. Please offer him all my compliments, all my congratulations. Both come from the heart of a man devoid of envy, who has sacrificed his life for his race. And thank him for having given all of us the greatest comfort that we can enjoy.
>
> A victory won by one of us is a victory for all. . . .[86]

Maran considérera son franc-parler contre le racisme comme un devoir filial envers sa race et il croira avoir bien accompli ce devoir, en dépit des obstacles et des sacrifices personnels:

> For thirty-five years I have labored to obtain for our race the large place in the sun that it deserves. For twenty-five of those years I was the only one doing that in France; scoffed by some, attacked secretly, violently, by others; in short boycotted by all.
>
> Thus they taught me to live and to fight alone. The day will come when I shall be asked how I managed to keep from betraying the cause that now enlists so many defenders. I owe this constancy to my wife. She has always encouraged me, even at the most difficult moments, to keep pressing forward, head high.[87]

Mais si la position de Maran contre les préjugés raciaux est sans équivoque, celle qu'il adopte sur le principe même de la colonisation européenne en Afrique paraît ambivalente. Tout en critiquant les abus commis contre les indigènes africains par les administrateurs coloniaux, il ne met jamais en question le principe sous-jacent du colonialisme. C'est qu'il acceptait une conception de la colonisation faite d'un faux et naïf idéalisme, qui l'envisageait comme "une oeuvre collective de charité" une entreprise d'aide que les peuples plus technologiquement avancés doivent apporter aux moins avancés,"[88] et qui semble méconnaître

tout de la réalité du "pacte colonial." Il considère la colonisation comme une force révolutionnaire en Afrique qui délivre les masses africaines de leur servitude. Dans la société traditionnelle africaine, dit-il

> Le meskine n'élève jamais la voix contre ses chefs, se garde soigneusement de toute protestation, accomplit sans réchigner, les diverses prestations qu'on lui réclame. L'expérience lui avait appris non seulement qu'il n'avait pas le droit de s'appartenir, mais encore qu'il était traitable et corvéable à merci.[89]

Mais la venue des Européens, selon Maran, avait tout transformé. Le Blanc s'est préoccupé d'inculquer à ces masses le sens de leur dignité, la conscience qu'on doit s'appartenir, la noblesse de défendre son droit et ses biens:

> L'Européen est venu. Il a essayé tout à trac, de lui faire comprendre l'éminente dignité qu'on a à être un homme. Il lui dit: "Tu t'appartiens. Le produit de ton travail est rigoureusement tien. Ne tolère plus qu'on vole ton mil, tes troupeaux ni les menus objets dont tu te sers tous les jours.[90]

Il est presque incroyable que ces lignes soient écrites par le même auteur qui accuse les Européens d'avoir enlevé aux indigènes leur liberté, de les voler et de les réduire à l'état d'esclaves. La contradiction est d'autant plus difficile à comprendre que Maran avait fait le procès des abus coloniaux avant de voir en le système colonial le salut des populations africaines. Il semble avoir la mémoire particulièrement courte. En fin de compte la seule chose qu'il reproche à la colonisation française en Afrique n'est qu'une erreur de jugement dans l'élaboration de sa politique indigène:

> Or voici que nous avons entrepris des collectivités qui ne sont pas encore nées aux beautés de la civilisation. Voici que nous avons opposé, avec les meilleurs intentions

> du monde, le meskine aux chefs de son sang avant même d'avoir enseigné à chacun ses droits et ses devoirs.[91]

Ce texte appelle quelques remarques en passant. L'emploi de "nous" ne laisse aucun doute sur l'attitude de Maran à l'égard des populations africaines. C'est Maran le Français et l'administrateur colonial qui parle. Aussi semble-t-il épouser pleinement l'idée que les indigènes sont encore à l'enfance de l'humanité, qu'ils sont de grands enfants, ayant besoin des "tuteurs," et à qui on doit enseigner et droits et devoirs. On ne peut trahir plus de dédain pour ses "frères de race." Pourtant il croit fermement en la promesse de ces populations qu'il semble mépriser, comme en témoigne le titre d'un ouvrage qu'il leur consacra en 1937: L'Afrique Equatoriale Française: terres et races d'avenir.[92]

Maran ne prévoit qu'une seule issue à la colonisation française en Afrique noire: celle de transformer les colonies en des départements français et de faire des colonisés des Français de culture. Aussi conclut-il que "le problème colonial n'est rien d'autre au fond qu'un problème provincial, un problème humain."[93] Mais il reconnaît, toutefois, le sérieux du problème et regrette l'état d'esprit qui en est responsable en France et "qui a déjà réussi à nous aliéner l'affection des Syriens, des Libanais, des Indochinois, et que, si l'on tarde trop à le museler, finira par nous aliéner de même, de façon définitive, celle de la majeure partie de nos plus beaux territoires d'outre-mer."[94]

Lorsque les mouvements d'indépendance nationale commencent à s'agiter en Afrique dans les années après la deuxième guerre mondiale, la position de Maran sur la question de la présence coloniale française

semble évoluer vers l'extrême-droite. Il écrit en 1947 (année où l'accession de l'Inde à l'indépendance politique suscite beaucoup d'espoir dans les territoires colonisés d'Afrique) que "la seule chose que le colonisé soit en droit d'exiger de son colonisateur, c'est qu'il sache concilier ses intérêts avec ceux des autochtones à condition, bien entendu, que ces derniers se remettant à l'école de leurs colonies d'origine, les restaurent dans leurs valeurs propres et les rénovent, en même temps, en les associant à la France."[95] Le Professeur Mercer Cook a certainement raison de dire que "René Maran, for all his sensitivity, intensified though it was by his long sojourn in Equatorial Africa, became less and less a Negro and more and more a Frenchman under the liberating spell of the French capital."[96] On peut se demander, pourtant, si l'influence de la capitale française sur Maran était vraiment libératrice ou plutôt hypnotique!

Maran semble être de l'avis que tout compte fait, la colonisation française en Afrique est une réussite qui a profité aux indigènes. Il trouve dans l'émergence d'une élite intellectuelle noire africaine la preuve indiscutable du succès de l'entreprise coloniale française. Cette élite qui concilie sa conscience de race et les valeurs traditionnelles avec la culture française se représente, pour l'Afrique noire, selon Maran, par Léopold Sédar Senghor, le "poète de l'union française" et "le prototype de ce que doit être et sera un jour la communauté franco-africaine." Senghor, dit Maran, porte en son esprit deux cultures différentes, qui se complètent l'une l'autre, et en son coeur la France et l'Afrique. Et il les aime toutes deux d'un tel amour qu'il ne peut quitter l'une sans laisser à l'autre cette dimidia pars animae suae du poète latin."[97]

Maran trouve sans doute chez Senghor une âme jumelle à la sienne propre ou plutôt lui projette, dans une certaine mesure, ses propres sentiments envers l'Afrique et la France. Le fait est que, quelle que soit son admiration pour la culture française, Senghor n'a jamais accepté que son pays demeure une colonie française ou même une province de la métropole, comme le voulait Maran pour toutes les colonies d'Afrique.

De toute évidence, c'est à contre-coeur que Maran accepte le fait que les colonies françaises d'Afrique doivent inévitablement se séparer de la métropole et accéder à l'indépendance politique. En 1956 encore, à la question que lui pose le Belge L. Roelandt de savoir s'il est "partisan de l'émancipation rapide ou prudente des Noirs," Maran répond à l'affirmative mais non sans réticence:

> Le Noir de l'Afrique centrale est encore un primitif. Doit-on l'émanciper tout à trac? La France n'a pas hésité à le faire. Peut-être est-elle allée trop loin. N'était-elle pas déjà allée trop loin en 1789 et en 1848 en abolissant l'esclavage aux Antilles, à la Guyane et à la Réunion. Regrette-t-elle d'avoir fait ce geste, qui a permis au Noir Félix Eboué, Guyannais d'origine, de devenir en 1940 le gouverneur général de l'Afrique Equatoriale Française?[98]

On sent dans cette réponse fort tortueuse toute l'hésitation inexprimée de Maran au sujet de l'indépendance politique des colonies d'Afrique. D'ailleurs Maran semble garder à l'esprit, encore en 1954, l'image d'une Afrique centrale "primitive" qu'il avait, sans doute, en quittant la région en 1923. Sans tenir suffisamment compte des transformations socio-politiques, économiques et même psychologiques qui s'étaient produites en Afrique centrale depuis les années vingt, il s'imagine difficilement des états indépendants dans l'ancien "Oubangui-Chari."

Mais l'hésitation de Maran sur la décolonisation disparaîtra vers la fin de sa vie, car il finira par prendre pleinement conscience, bien que trop tardivement, du vrai caractère de toute colonisation. C'est ainsi qu'il prend position en faveur de l'autonomie politique algérienne, notant avec résignation: "qu'on l'admette ou non, toute colonisation est suivie de décolonisation à plus ou moins brève échéance."[99]

La position qu'adopte Maran, sur la question coloniale s'explique surtout par son propre statut de "Français de couleur." Antillais, issu du croisement des deux races noires et blanches--sa mère avait, nous dit Bocquet[100] quelques gouttes du sang européen dans les veines--déraciné de sa terre natale à l'âge de trois ans, élevé entièrement à la française et imbu de la culture et du sentiment patriotique français, Maran, tout en s'identifiant avec sa race, ne pouvait que vouloir que les Noirs des colonies deviennent, comme lui, des "Français noirs." Ne voulant renier ni sa race ni sa patrie, il cherche ainsi à les réconcilier toutes les deux. Senghor, dont la profonde acculturation qu'il subit en France lui permet de comprendre peut-être mieux qu'aucun autre Africain, la double allégeance de Maran explique ainsi sa situation du Français-Noir:

> Il fut, en Francophonie, le premier que l'on somme de choisir entre "l'Ecrivain français" et "l'Homme noir." Par <u>probité</u> il fut le premier à refuser de choisir: à choisir d'assumer intégralement, et en même temps, les responsabilités de l'un et de l'autre. Telle était l'attitude que lui dictait la recherche de la vérité: dépasser <u>dialectiquement</u> les contradictions de la situation, non pas en les <u>transcendant</u>, en les ignorant, mais en intégrant l'une dans l'autre et en soi, les deux réalités.[101]

Quoiqu'il en soit, Maran ne voyait aucune contradiction dans sa situation et pouvait donc se féliciter d'avoir bien servi toute sa vie et la France, son pays, et sa race noire.[102] En fait René Maran présente une psychologie très complexe. Il y a au moins trois Maran. Il y a le Français de culture française, qui est administrateur colonial; c'est celui qui, selon Fanon, "souffre d'être Nègre"; il y a l'humaniste qui se révolte au spectacle des brutalités infligées aux indigènes africains par les soi-disant porteurs de la civilisation occidentale; c'est Maran l'auteur de Batouala et de Djouma chien de brousse; il y a enfin le "New Negro" qui se veut comme le symbole de ce dont la race noire est capable et qui s'enorgueillit de l'avènement de la nouvelle intelligentsia noire. Il faut tenir compte de ces trois attitudes psychologiques lorsqu'on aborde l'oeuvre africaine de René Maran.

NOTES

CHAPITRE II

[1] Lettre de René Maran à L. Van Roelandt, datée du 23 février 1948, citée par l'Abbé Boniface Musoni, René Maran et son oeuvre, Mémoire de Licence, Université de Louvain, 1962, p. 9.

[2] Cité par Albert Darnal, "Cet Homme pareil aux autres," Hommage à René Maran (Paris: Présence Africaine, 1965), p. 79.

[3] Albert Darnal rapporte avoir reçu, le 13 avril 1963, du Vicaire Général de l'Archidiocèse de Libreville la note suivante, relative au séjour colonial de Léon Herménégilde Maran à Libreville: "Le logement de M. Maran était situé aux environs du building des agents de la Poste, entre ce bâtiment et l'école urbaine. M. Maran y vivait avec sa femme, guyannaise comme lui, et leur jeune fils René Maran, le futur auteur de Batouala." Voir Hommage à René Maran, p. 80.

[4] Voir Allison Connell, "The Younger Generation of 1912 in Agathon's Report and in the Novel," Modern Philology, 65, n° 4 (May 1968), pp. 343-351.

[5] Voir Agathon [pseudonyme d'Alfred de Tarde et d'Henri Massis], Les Jeunes Gens d'aujourd'hui: Le Goût de l'action, la foi patriotique, une renaissance catholique, le réalisme politique (Paris: Plon-Nourrit, 1913).

[6] Le Livre du souvenir (Paris: Présence Africaine, 1958), p. 92.

[7] Extrait d'une lettre de Maran à Léon Bocquet, datée du 30 août 1914, cité par Bocquet dans sa Préface au Petit Roi de Chimérie par Maran (Paris: Albin Michel, 1924), pp. 29-30.

[8] Un Homme pareil aux autres (Paris: Arc-en-Ciel, 1947), p. 184.

[9] Cité par Léon Bocquet, Preface au Petit Roi de Chimérie, p. 31.

[10] Ibid., p. 12.

[11] Le Coeur serré paraît chez Albin Michel, à Paris, en 1931. Nous utilisons cette édition pour notre travail et les pages de référence entre crochets qui suivent les citations y renvoient. Ce système de référence sera utilisé également pour les autres oeuvres de Maran. Il faut noter que pour ce qui est de la biographie de Maran, on ne peut certes pas considérer ce roman comme une source entièrement sûre d'information. Comme dans tout roman à caractère autobiographique les faits historiques n'y sont que rarement rapportés sans déformation. L'histoire est travestie, mutilée et adaptée aux exigences de l'art. En plus, il existe entre le romancier et les expériences qu'il prétend relater un recul aussi bien temporel qu'émotionnel, à travers lequel il choisit les éléments du récit en les transposant dans le but d'en faire une oeuvre d'art. Cependant, malgré la grande liberté que peut prendre le romancier à l'égard des événements vécus qu'il transpose dans son oeuvre, un roman autobiographique peut nous livrer des vérités psychologiques et morales de sa vie. Cela nous paraît être le cas des deux romans autobiographiques de Maran et c'est pourquoi nous nous y référons en en citant des extraits que nous jugeons révélateurs et importants pour comprendre la psychologie et les réactions de Maran, Noir et Français.

[12] La Maison du bonheur, page de dédicace. Maran dédie douze poèmes à Gabriel Dufau, trois à Paul Fidet, dix-sept à Gaston de la Garde, treize à André Lafon, un à Marcel Cazeneuve et un au Maître et poète Fortunat Strowski.

[13] René Maran, Félix Eboué, grand commis et loyal serviteur 1885-1944 (Paris: Editions du Dauphin, 1951), p. 29.

[14] Léon Bocquet dans la longue Préface au Petit Roi de Chimérie donne 1910 comme l'année du départ de Maran pour l'Afrique. De son côté Georges Ngal, dans son article "Maran et la quête de l'Afrique millénaire," Cahier de Littérature et de Linguistique Appliquée (Kinshasa: 1er juin 1970), pp. 55-60 indique l'année 1908. Il s'agit dans ces deux cas d'erreur de date, car la lettre ministérielle qui nomma Maran adjoint de quatrième classe en Oubangui-Chari était datée du 17 novembre 1909 et celui-ci ne quitta la France que le 25 du même mois pour arriver à son poste à Bangui un mois plus tard.

Au sujet de la Préface du Petit Roi de Chimérie dont nous nous sommes servis dans ce travail, il faut faire remarquer qu'elle constitue une apologie très éloquente en faveur de l'auteur de Batouala contre ses critiques et ses détracteurs. Elle fournit également de précieux renseignements biographiques sur Maran, de même que de nombreux extraits de ses correspondances privées au sujet de l'Afrique Equatoriale Française.

[15] René Violaines, "Mon Ami René Maran, sa vie et son oeuvre à travers ses lettres et mes souvenirs," Hommage à René Maran, p. 15.

[16] Félix Eboué, cité par Albert Maurice, Félix Eboué: sa vie et son oeuvre (Bruxelles: Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer de Belgique, 1954), p. 6.

[17] Cette admiration peur se déceler dans plusieurs poèmes que Maran consacre à la mémoire de son père, deux ans après la mort de celui-ci, dans le recueil La Vie intérieure (1912). L'un de ces poèmes qui s'intitule "A la mémoire de mon père" laisse entendre que Maran considère la vie de son père comme un modèle à suivre:

> Ton oeuvre te survit. Chaque jour je contemple
> L'héritage royal que j'ai dans ton exemple
> Et s'il m'est confirmé que le but poursuivi,
> Même en me découvrant l'attrait de son défi
> Et l'obscure beauté que son faîte couronne,
> N'est qu'un leurre, pareil à ces fruits de l'automne,
> Duveteux et dorés, mais si haut suspendus,
> Qu'ils sont les paradis de nos rêves perdus,
> Malgré tout, vers ce but fugitif je veux tendre,
> Afin que mon vouloir rejouisse ta cendre.

[18] Cité par Léon Bocquet, Préface au Petit Roi de Chimérie, p. 14.

[19] Ibid., p. 15.

[20] Ibid.

[21] Ibid., pp. 16-17.

[22] Voir B. Weinstein, Félix Eboué (New York: Oxford University Press, 1972), p. 61. D'après Weinstein, Eboué, qui était administrateur contemporain de Maran en Oubangui-Chari était lui aussi accusé d'avoir abusé de la loi de "l'Indigénat" qui donnait aux chefs de Divisions le pouvoir discrétionnaire d'emprisonner sans jugement les indigènes soupçonnés d'actes hostiles à l'administration coloniale, pour un maximum de quatorze jours et de leur imposer une amende. Eboué se servait si fréquemment de ce pouvoir qu'en 1913 toutes les prisons de la Division d'Ombella Manjo qu'il administrait étaient littéralement pleines d'indigènes détenus sous "l'Indigénat." En conséquence de cet abus flagrant, le Gouverneur de la colonie dut prendre à son égard une mesure exceptionnelle et arrêter son avancement au grade d'administrateur de première classe. Eboué se défendait toutefois en faisant remarquer que sa Division était la plus peuplée de toute la colonie et qu'en conséquence il y avait lieu d'y avoir plus d'éléments indigènes criminels que dans les Divisions moins peuplées.

[23] Cité par Charles Kunstler, "Le Coeur, l'esprit et la raison chez René Maran, Hommage à René Maran, p. 46.

[24] Ibid., pp. 17-18.

[25] Cité par Manoël Gahisto, "La Genèse de Batouala," Hommage à René Maran, p. 113.

[26] Préface au Petit Roi de Chimérie, p. 19.

[27] Ibid.

[28] Ibid., pp. 21-22. Ces renseignements datent du novembre 1913. Maran n'a fait encore que trois ans en Afrique. Il semble avoir encore à l'endroit des indigènes le mépris du colonisateur qui va jusqu'à ignorer le "nom véritable" de ses domestiques et à les considérer au même titre que son chien. Cette attitude changera avec les années en Oubangui-Chari.

[29] Préface au Petit Roi de Chimérie, pp. 23-24.

[30] Ibid., p. 24.

[31] Ibid., p. 25.

[32] Ibid., p. 26.

[33] Ibid., p. 44. Les manuscrits de ces études se retrouvent encore parmi les papiers de Maran chez sa fille adoptive, Madame Paulette Michel.

[34] Voir notre chapitre III, sous-section intitulée "Le Retentissement de Batouala."

[35] Préface au Petit roi de Chimérie, p. 56.

[36] "La Genèse de Batouala," Hommage à René Maran, p. 151.

[37] Préface de Batouala, véritable roman nègre, édition définitive (Paris: Albin Michel, 1938), pp. 12-13.

[38] René Maran, Le Tchad de sable et d'or (Paris: Redier, 1931), p. 138.

[39] Ibid., p. 135.

[40] Ibid.

[41] Ibid., p. 137.

[42] Ibid.

[43] Voir plus loin notre chapitre VI.

[44] Le Tchad de sable et d'or, p. 24. Dans le chapitre XI de Djouma, chien de brousse, Maran fera le procès des méfaits des interprètes, qui falsifient inteptionnellement les propos qu'ils sont censés traduire et créent ainsi l'hostilité entre l'administrateur et les administrés, pour en tirer de menus avantages égoïstes.

[45] Le Tchad de sable et d'or, p. 94.

[46] Ibid.

[47] Ibid.

[48] Ibid., p. 135.

[49] Rapporté dans Le Soir, no 169 (19 juin 1954), p. 7.

[50] Ibid.

[51] Frantz Fanon, Peau noire masques blancs (Paris: Seuil, 1952), pp. 52-66.

[52] Germaine Guex, La Névrose d'abandon, cité par Fanon, ibid., p. 59.

[53] Extrait d'une lettre datée du 5 novembre 1922 de Maran à René Violaines, cité par celui-ci dans Hommage à René Maran, p. 21.

[54] Ibid., pp. 34-35. Le Professeur Mercer Cook rapporte un incident qui illustre bien cette honnêteté de Maran. Un jour en 1927, peu après son mariage, Maran, qui n'avait pour toute fortune au monde que quelques francs avait rejeté une somme de 100,000 francs que des intérêts économiques privés lui avaient offerte s'il acceptait d'écrire un article en faveur d'un projet louche dans une colonie d'Afrique. Le talent de Maran n'était pas marchandise à vendre. Voir

Mercer Cook, Five French Negro Authors (Washington: Associated Publishers, 1943), p. 123.

55 Michel Fabre, "Autour de Maran," Présence Africaine, 86 (1973), p. 172.

56 L.S. Senghor, cité par Lilyan Kesteloot, Les Ecrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature (Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1965), p. 63.

57 Michel Fabre, loc. cit., p. 170.

58 Lilyan Kesteloot, Les Ecrivains noirs de langue française, p. 63.

59 En 1924, Maran et le philosophe noir américain Alain Locke se rencontrent à Paris et se lient d'une amitié qui dure jusqu'à la mort de Locke. Maran publie dans Les Continents, numéro du 1er septembre 1924, sous le titre de "La Jeune Poésie afro-américaine" une étude de Locke traitant de la poésie de Countee Cullen, de Jean Toomer, de Claude MacKay et de Langston Hughes. Maran avait aussi des contacts réguliers avec d'autres intellectuels noirs américains tels que Carter Woodson et Charles Johnson.

60 La Revue du Monde Noir, n° 1 (1931; rpt. Kraus, 1970), p. 1.

61 Parmi les collaborateurs de cette Revue figuraient des Antillais: Louis T. Achille, Louis T. Beaudza, René Ménil, Etienne Léro, Jules Monnerot; des Haïtiens: Jean-Price-Mars, le Colonel Nemours; des Africains: Félix Eboué; des Guyannais: Léon Damas; des Français de la Métropole: Joseph Folliet; des Afro-américains: Claude MacKay, Langston Hughes et Jean F. Mattheus.

62 Légitime Défense (1932; rpt. Kraus, 1970), p. 10.

63 Ibid., p. 11.

64 Extrait d'une lettre à René Violaines, cité par celui-ci dans Hommage à René Maran, p. 23.

65 Ibid., p. 25.

66 Ibid., p. 27.

[67] Ibid., pp. 37-38.

[68] Les Continents, premier journal des intellectuels noirs à Paris et organe de la Ligue Universelle pour la Défense de la Race Noire fut fondé en 1924 par les princes Kojo Tovalou-Houénou et Ouanilo Béhanzin, avec la collaboration de René Maran. En décembre 1924, le journal annonça sa fusion avec le journal malgache et cessa dès lors de paraître. De tous les numéros parus, on ne trouve aujourd'hui que six--3, 5, 9, 10, 11 et 15--qui sont conservés à la Bibliothèque Nationale à Paris.

[69] Voir Gérard de Catalogne, éd., Dialogue entre deux mondes (Paris: Redier, 1931), p. 122.

[70] Europe, n° 5 (1er mai 1946), pp. 132-136.

[71] Ibid., p. 132.

[72] Ibid. La Conférence de Brazzaville, tenue sous l'égide du Général de Gaulle et du Gouverneur-Général de l'A.E.F., Félix Eboué, eut lieu du 30 janvier au 8 février 1944, dans le but de rassembler toutes les forces de la "France libre," de convaincre les Alliés que la France reste toujours une grande puissance et de parer à toute convoitise des autres puissances sur les colonies françaises par une réunion spectaculaire de la France exprimant son attachement à ses colonies et pays de protectorat. L'un des aspects importants de cette conférence fut l'adoption des principes qui visaient à améliorer la politique coloniale française envers les populations indigènes, tel que le principe de faire accéder les Africains aux divers cadres d'exécution, sur la base d'égalité de titres avec les fonctionnaires européens, et celui d'une rémunération égale, à compétence égale. Maran qualifie ces principes de "farce" car après la guerre, les fonctionnaires français en Afrique n'en tiendront nullement compte.

[73] Ibid.

[74] Ibid., p. 136.

[75] Ibid., p. 135.

[76] Ibid.

[77] "André Gide et l'Afrique noire," Présence Africaine, n° 5 (1948), pp. 739-748.

[78] Voir André Gide, Voyage au Congo (Paris: Gallimard, 1927), et Retour du Tchad (Paris: Gallimard, 1928).

[79] "André Gide et l'Afrique noire," loc. cit., p. 747.

[80] Ibid., p. 742.

[81] Texte dactylographié. On retrouve le même thème dans un article précédent: "René Maran Looks at the Negro in France," Phylon 1, n° 1 (1946), pp. 28-31. Cet article qui parut d'abord dans Vendémiaire (11 octobre 1940) fut traduit en anglais et rapporté dans Phylon par Mercer Cook.

[82] "Le Code noir" était un décret de soixante articles de lois, fait par Louis XIV et son ministre Colbert en 1685 interdisant aux Nègres et aux mulâtres des Antilles françaises, entre autres, de séjourner en France, de porter les mêmes sortes de vêtements que les Européens, de se marier avec les Européens et d'être adressés comme "Monsieur" ou "Madame."

[83] Texte de conférence dactylographié, p. 11. Maran cite l'extrait d'un arrêt du Parlement de Bordeaux, de 1571, accordant la liberté à "tous les nègres et mores conduits en cette ville par un marchand normand pour y être vendus."

[84] Discours prononcé par Maran, le 8 mai 1953, à l'Académie Internationale de Culture française de Belgique, à l'occasion de sa réception solennelle. Texte dactylographié, p. 2.

[85] Voir "An Interview with Monsignor Kiwanuka, Bishop of Massaka," rapporté par Mercer Cook, Phylon, 1, n° 1 (1946), pp. 31-35.

[86] Cité par M. Cook, Journal of Negro History, 45, n° 3 (July 1960), p. 216.

[87] Ibid.

[88] Cette vue de la colonisation qui est celle soutenue par l'Eglise depuis le Pontificat du Pape Eugène IV au quinzième siècle est bien exprimée dans les cours et conférences des Semaines Sociales de France (Lyon: Chronique Sociale de France, 1930), sur le thème "Le Problème social aux colonies," dans les exposés suivants: Georges Gayau, "La Voix du Saint Siège et de la Propagande" [pp. 201-220]; L'Abbé Bruno de Solages, "Devoirs, droits et responsabilités des puissances colonisantes" [pp. 137-173]; R.P. Delos, O.P., "L'Expansion coloniale est-elle légitime?" pp.[109-136].

[89] Le Tchad de sable et d'or, pp. 96-98.

[90] Ibid.

[91] Ibid., pp. 99-100.

[92] Ce titre qui est signalé dans la liste bibliographique de l'ouvrage de V. Thompson et R. Adloff, The Emerging States of French Equatorial Africa (London: Oxford University Press, 1960), p. 587, n'est mentionné nulle part ailleurs et nous n'avons pas pu en trouver un exemplaire, malgré de grands efforts.

[93] "Un Poète de l'Union Française," Les Nouvelles Littéraires, 1029 (22 mai 1947), p. 5.

[94] "Chronique de la France d'Outre-Mer," Europe, 5 (1er mai 1946), p. 133.

[95] "Un Poète de l'Union Française," loc. cit., p. 5.

[96] Mercer Cook, Five French Negro Authors, p. 150.

[97] "Un Poète de l'Union Française," loc. cit., p. 5.

[98] L. Roelandt, "Problèmes coloniaux: Ce que pense M. René Maran de l'Union Française," Le Soir, 22 mars 1954, p. 5.

[99] René Maran, "De Gaulle et l'Algérie," Le Cri de la France, no 280 (26 février-4 mars 1960), p. 7.

[100] Léon Bocquet, Préface au Petit Roi de Chimérie, p. 11.

[101] L.S. Senghor, "René Maran, précurseur de la négritude," Hommage à René Maran, p. 11.

[102] Voir René Violaines, Hommage à René Maran, p. 28.

CHAPITRE III

LE PROCES DE LA "SITUATION COLONIALE":

LE POINT DE VUE DU COLONISE

> Et je dis que de la colonisation à la civilisation la distance est infinie; que, de toutes les expéditions coloniales accumulées, de tous les statuts coloniaux élaborés, de toutes les circulaires ministérielles expédiées, on ne saurait réussir une seule valeur humaine.
>
> Aimé Césaire

Batouala véritable roman nègre (1921)

Pour beaucoup de gens le nom de Maran n'évoque que l'auteur de Batouala, comme s'il n'avait pas écrit d'autres livres.[1] Mais Maran lui-même ne considérait pas le "roman nègre" comme son chef-d'oeuvre; c'était à un autre ouvrage, Le Livre de la brousse qu'il accordait cette distinction. Le critique américain et ami de Maran, Mercer Cook, rapporte que lorsqu'il avait tenté de faire publier aux Etats-Unis une traduction en anglais de ce dernier livre, un éditeur américain lui répondit tout catégoriquement: "Maran has shot his bolt in Batouala."[2] Ainsi le nom de Maran reste inséparable du titre de son premier roman, dont la notoriété semble avoir figé dans un moule rigide son image d'écrivain. Tandis que Batouala a été traduit en beaucoup de langues étrangères,[3] aucun autre ouvrage de Maran ne semble avoir suscité le même degré d'intérêt chez les éditeurs étrangers.

La Genèse de Batouala

L'idée d'écrire un "roman nègre" semble avoir germé dans l'esprit de Maran peu après son arrivée en Oubangui-Chari. Il se mit, assez tôt dans son séjour africain, à observer les conditions de vie des indigènes de la région et à en faire des notes. Ce furent, sans doute, des notes de simple amateur au départ; mais il se rendit compte par la suite de quel genre de roman il pouvait en tirer, en rassemblant le tout dans une trame continue. Il chercha une intrigue qui puisse lui servir de lien à ces matériaux pour en faire son roman nègre.

Grâce à une abondante correspondance, que Maran entretenait avec ses amis au sujet de ses activités littéraires dans ses postes de brousse oubanguiens, il est possible de suivre les différentes étapes de la genèse et de la mise en exécution du projet du "roman nègre."[4]

La première édition de Batouala, véritable roman nègre parut chez Albin Michel en juin 1921. Elle comporta 190 pages dont les huit premières furent celles de la Préface. En 1928, une deuxième édition parut chez Mornay à Paris. Elle était de 170 pages, avec illustrations par Alexandre Jacovleff. C'était une édition de luxe, tirée à 400 exemplaires, portant les indices: "Complètement remaniée et en partie originale," et "l'édition définitive de Batouala." Elle accusait, en effet, quelques légères modifications sur l'édition originale, mais d'ordre purement stylistique. Toutefois cette édition Mornay devait s'avérer simplement l'étape intermédiaire entre l'édition

primitive et celle qui sera effectivement l'édition définitive. Celle-ci parut dix ans plus tard, en 1938, chez Albin Michel sous le titre Batouala, suivi des indices: "roman," "Prix Goncourt 1921," "Edition définitive." Le sous-titre "véritable roman nègre" n'y parut plus.

Cette édition est de 252 pages dont les pages 9-18 sont celles de la Préface. Elle comporte en outre une nouvelle "Youmba, la mangouste," de la page 191 à la page 250, que Maran dédie à sa femme, mais que les pages de titre de Batouala n'annoncent pas. Elle a paru aussi à Monaco, aux Editions de l'Imprimerie Nationale, en 1946 et en 1948, dans les "Collections des Prix Goncourt" et sert de modèle pour les tirages actuels du roman.

Maran y a apporté d'importantes modifications surtout d'ordre stylistique. On peut même parler d'une réécriture du roman qui a pris comme modèle l'édition primitive, en suivant rigoureusement les mêmes séquences du déroulement des thèmes, des scènes, des dialogues, et des réflexions. Maran semble avoir éprouvé le besoin d'augmenter la longueur du roman; ainsi il l'a repris page à page, et procédé à des retouches d'allongement de phrases. Il a même ajouté un nouveau chapitre, qui ne se trouve pas dans la première édition, et dans lequel s'amorce l'intrigue du roman: la liaison entre Yassigui'ndja et Bissibi'ngui. Cependant, cet exercice d'amplification n'entraîne aucune modification de la prise de position contre la situation coloniale que Batouala met en cause, et qui était le sujet des controverses en 1921. On doit donc conclure, avec Michel Hausser, que le travail de récriture du "roman nègre" dix-sept ans après la première

édition s'explique, en grande partie, par "l'amour du beau langage," de l'élégance, d'une certaine préciosité, d'un certain académisme"[5] du romancier.

Le Cadre géographique du roman

Le récit de Batouala se déroule au coeur de l'Afrique. Batouala est un chef traditionnel du groupe de villages situés entre les rivières Pombo et Bamba, dans la région de l'Oubangui-Chari, l'une des quatre colonies françaises de l'Afrique Equatoriale Française.[6] Cette colonie est limitée au Sud par la rivière Oubangui, à l'est par la ligne de partage des eaux Congo-Nil, au nord et à l'ouest par les eaux du Congo et du Chari. Elle est divisée en circonscriptions et sub-divisions. La circonscription de la Kémo, la plus importante de l'Oubangui-Chari, comprend les quatre sub-divisions connues officiellement comme Fort-de-Possel, Fort-Sibut, Dekoa, et Grimari, mais que les indigènes de la région appellent respectivement Kémo, Krébédgé, Combélé, et Bamba. Krébédgé, dit Fort-Sibut, chef-lieu de la circonscription de la Kémo est situé à environ cent quatre-vingt-dix kilomètres au nord de Bangui, capitale de toute la Colonie où, à l'époque de Batouala, on ne trouvait jamais plus de cent cinquante Européens. La sub-division de Grimari, dite aussi la Bamba ou la Kandjia--du double nom de la rivière au bord de laquelle est situé le poste administratif--se trouve à environ cent vingt kilomètres à l'est de Krébédgé.

La région est habitée par les Bandas, l'une des tribus les plus importantes de l'Oubangui-Chari. Avant l'arrivée des Européens, de vastes étendues de plantations de toutes sortes témoignaient de la prospérité de la région et de l'industrie de ses habitants. Elle était

très peuplée et on y trouvait une abondance de poules et de cabris, car les Bandas étaient d'aussi bons éleveurs que cultivateurs. Mais tout changera après l'occupation effective de la région par la France dans les dernières années du dix-neuvième siècle.

En dehors des limites habitées par les Bandas, la sub-division de Grimari est fertile, pittoresque, et pullule de gibier. Elle est dominée par des hauteurs, appelées en banda "Kaga," dont le Kaga Kosségamba, à quelques kilomètres au sud-est du poste, borne la vallée de la Bamba; le Kaga Gobo et le Kaga Bigo situés à une vingtaine de kilomètres au nord-est du poste, en pays n'gapou.

Les Bandas se divisent en villages: Dakpas, Dakouas, M'bis, Maroubas, La'mbassis, Sabangas et N'gapous, qui sont tous mentionnés dans le roman, mais dont certains ont disparu depuis, exterminés, sans doute, par la marche de la "civilisation."

Le Retentissement de Batouala

Paru en librairie au mois de juin 1921, Batouala a passé presque inaperçu du grand public et de la critique. Cependant, grâce à l'amitié agissante d'Henri de Régnier, de Jacques Boulanger et de Léon Bocquet, certains cercles en prennent note. D'ailleurs, le nom de Maran n'est pas tout à fait inconnu dans les milieux littéraires puisqu'il avait déjà publié deux recueils de poèmes[7] qui lui avaient valu auprès de la critique littéraire une certaine appréciation élogieuse. Maran lui-même en atteste lorsqu'à la publication de Batouala, il écrit à un ami:

> . . . malgré mon silence, j'étais depuis longtemps connu dans des milieux littéraires fermés. Henri de Régnier, Jacques Boulanger, Gustave Geffroy, Charles-Henry Hirsh, J.-H. Rosny aîné, Léon Bocquet, Jean-Michel Renaitour, Jean de Bonnefon, Alcanter de Brahm, Foulon de Vaulx, Francis de Croisset et tant d'autres . . . ont fondé sur moi un grand espoir.[8]

Henri de Regnier et Manoël Gahisto, entre autres, reconnaissant la grande qualité littéraire de Batouala, se chargent d'en faire la propagande et progressivement l'idée germe de proposer l'ouvrage pour le Prix Goncourt de fin d'année. Mais, selon P. Loiselet, le projet de proposer Batouala au Goncourt rencontre dès le début la désapprobation de certaines personnalités qui entreprennent d'en détourner les promoteurs:

> Les yeux fermés, toujours, écrit Loiselet, je vois Henri de Régnier me racontant les difficultés qu'il avait rencontrées pour faire triompher Batouala. . . . Et un jour (c'est lui qui me l'a conté) il avait reçu la visite d'un amiral qui lui demanda tout de go de cesser sa campagne en faveur de René Maran. "Parce que c'est un livre abominable." Alors Henri de Regnier d'une voix sans réplique: "Je ne me permettrais pas, Amiral, de juger de bateaux. . . . Pour les livres, j'ai qualité."[9]

Malgré l'opposition, Batouala est proposé pour le prix Goncourt et au sixième tour de scrutin remporte de justesse le prix dans une compétition où jouaient des considérations tant personnelles qu'idéologiques et littéraires.[10] C'est ainsi que Maran est devenu le dix-neuvième lauréat Goncourt.[11]

L'attribution du prix Goncourt à un romancier noir, pour la première fois dans l'histoire de l'Académie Goncourt, est accueillie avec enthousiasme par certains, avec étonnement par d'autres. L'événement prend une signification particulière dans le milieu intellectuel noir français où il ne s'agit pas que d'une simple victoire d'un écrivain noir; c'est plutôt et avant tout le triomphe de la race noire! Ainsi, comme le roman lui-même, la décision du jury Goncourt déborde le cadre strictement littéraire. La signification particulière du succès de Batouala est exprimée en partie par Gratien Candace, député de la Guadeloupe à la Chambre des Députés à Paris qui, en attendant la décision des Dix, confie à des amis qu'il souhaite ardemment la victoire de Maran au Goncourt, pour prouver à tous qu'un Français noir peut égaler en tout un Français blanc.[12] Une année après l'événement historique, Félix Eboué[13] rappellera les tensions nerveuses qui avaient été siennes le jour de l'annonce du choix des Dix et l'émotion qu'il avait éprouvée en apprenant la bonne nouvelle:

> La saison Goncourt bat son plein, écrit-il à Maran le 20 novembre 1922; cela me reporte aux beaux jours de l'année dernière. . . . Je me vois encore me traînant dans l'après-midi du 14 décembre à la recherche des journaux du soir; je faisais 40° de fièvre et étais couché depuis quelques jours. Quelle minute divine lorsque j'aperçus ton portrait en première page de "l'Intransigeant." Je n'en voulus voir davantage; je n'en aurais pas eu le courage ni la force. Je suis rentré chez moi, je ne sais comment. J'eus assez d'énergie pour lire enfin le journal, bondir à la poste, et revenir m'écrouler sur mon lit.[14]

La réaction immédiate dans la presse française au succès de Batouala, particulièrement dans les journaux libéraux et de gauche, est généralement favorable. Les numéros du 15 décembre 1921 du Temps, de l'Humanité, du Populaire et même de l'Action Française consacrent au "roman nègre" et à la décision des Goncourt des chroniques élogieuses ou d'approbation. Paul Souday, critique littéraire au Temps, note:

> M. René Maran qui est lui-même, paraît-il, un homme de couleur et un fonctionnaire de notre administration coloniale, a des sensations extrêmement vives, avec le don de les traduire en un style pittoresque assez frappant. C'est bien là du goncourisme de la brousse et le fondateur du prix eût peut-être approuvé ce choix.[15]

Un chroniqueur de l'Humanité, avec la même veine d'approbation, écrit:

> Batouala est un roman dans lequel son auteur, bien renseigné, puisqu'il est administrateur colonial en Afrique et qu'il se trouve pour le moment sur le bord du lac Tchad, montre comment les malheureux nègres, "nos frères noirs," sont exploités par ceux qui leur apportent une soi-disant civilisation masquant la plus féroce exploitation.
>
> En couronnant cette oeuvre, les Dix ont eu un geste heureux; mais auront-ils le courage de le prolonger en s'élevant eux-mêmes contre les horreurs de la colonisation dénoncées récemment encore à la Chambre des députés?[16]

Victor Snell, critique au Populaire de Paris, approuve, lui aussi, le choix des Dix, notant qu'"on ne s'est pas livré pour Batouala au

battage désordonné et obscène auquel a donné lieu la candidature de certains de ses concurrents."[17] Au sujet du roman proprement dit, Snell écrit:

> Vous y verrez une âme nue et ingénue, une âme qui existe et qui mérite que vous vous penchiez sur elle encore que son possesseur ne remplisse pas la condition préalable exigée par M. Paul Bourget: d'avoir cent mille livres de rente.
>
> Batouala, d'autre part, est un roman nègre qui n'est nullement marqué de ce "négrisme" artistique et littéraire qu'on a lancé commercialement comme une pâte à aiguiser ou à faire reluire.[18]

Sous la rubrique "Colonialisme," le Populaire cite, à la première page et sans commentaire, l'extrait de la Préface de Batouala qui accuse la civilisation, "orgueil des Européens," de bâtir son royaume sur des cadavres et d'être la force qui prime le droit. La place même que le Populaire donne à ce texte est assez indicative de son approbation de l'honneur fait à Batouala.

La chronique que l'Action Française consacre au "Prix Goncourt" dit de Batouala: "C'est une étude pleine de qualité. . . ."[19] L'Action Française cite également les propos élogieux de Léon Daudet:

> . . . mais j'admire beaucoup Batouala. C'est une oeuvre achevée, je le dis d'un esprit libre, tout en me laissant aller avec joie à cette vérification de ma vieille foi en l'insondable réserve de force et de lumière intellectuelle, morale, que contient la race noire, nullement inférieure.[20]

Dans un article intitulé "Après le Prix Goncourt" dans le numéro du 16 décembre 1921, Daudet revient à la signification du triomphe d'un écrivain noir au Goncourt, notant que l'événement dément "la prétendue infériorité de la race noire" et "couvrira de confusion, avant peu, les contempteurs imbéciles du peuple noir et des métis."[21] Une chronique du Petit Parisien, signée L.B., note à son tour: "Depuis 1903,

c'est la première fois qu'un écrivain est candidat au Goncourt sans être présent et l'obtient sans l'avoir sollicité."[22]

Le succès de Maran suscite de l'intérêt même dans les milieux sportifs. En effet, les chroniqueurs de l'Echo des Sports et de l'Auto se réjouissent de l'honneur fait à Maran, ancien sportif, notant que la victoire de celui-ci représente "un triomphe pour les hommes de sport" et donne un démenti à tous ceux qui prétendent qu'il y a de l'incompatibilité entre les sports et la littérature.[23]

Au fur et à mesure que le public prend connaissance du fait que le lauréat est un écrivain noir, qu'il est fonctionnaire colonial en Afrique, chez les Bandas qu'il dit décimés par la colonisation française, le roman connaît un succès de scandale. Mais des réactions hostiles contre la décision des Dix et contre le roman ne tardent pas à se faire entendre. La critique de la droite notamment se montre fort mécontente du choix de l'Académie Goncourt, alléguant que Batouala ne semble pas mériter un tel honneur.

On peut distinguer dans les réactions hostiles à Batouala deux aspects de critique: objection au choix du jury d'une part, et désapprobation de Batouala, d'autre part.

L'opinion hostile que subit le choix des Dix se rencontre surtout chez ceux qui, pour des raisons purement politiques, considèrent la Préface du roman comme un "pamphlet" de propagande anti-français. Dans ce milieu, l'action de l'Académie Goncourt est vue comme une approbation tacite du réquisitoire contre le colonialisme français. Carl Siger (pseudonyme de Charles Régismanset), critique au Mercure de France, déclare que le succès du roman au Goncourt s'explique par

le goût du sensationnel des Français, auquel donne satisfaction une préface qui n'est qu'un manifeste contre la France et qui n'a rien à faire avec la littérature. Citant le journal l'Eclair, Siger rapporte que les Allemands voulaient se servir de Batouala dans une campagne de propagande anti-française et qu'on préparait à Berlin "un tract destiné à être distribué aux Etats-Unis et qui est composé d'extraits de Batouala et intitulé "Un Réquisitoire contre-signé par l'Académie Française des Goncourt."[24]

> Il n'y a, écrit Siger, dans cette affaire, en somme, que deux coupables: les membres de l'Académie Goncourt, d'une part, et l'opinion publique, d'autre part, celle-ci et ceux-là pour la même raison, c'est que le goût du scandale colonial a déterminé la faveur qu'ils ont accordée à Batouala.[25]

Dans un diatribe contre les Académiciens Goncourt, Siger pousse l'injure jusqu'à mettre en doute l'intégrité de ces derniers en ce qui concerne le choix d'ouvrages qu'ils couronnent:

> Chacun sait que les membres de l'Académie Goncourt ne lisent point ou ne lisent que par accident les volumes soumis à leur suffrage. S'ils lisaient, en effet, et s'ils avaient la moindre conscience littéraire, ils eussent sans nulle peine rencontré, dans la production de l'année 1921 un ouvrage supérieur à Batouala et n'ayant point l'inconvénient d'être précédé d'un manifeste étranger à toute littérature. Or, c'est précisément ce manifeste qui a dû éveiller la curiosité et l'intérêt de ces messieurs. . . . Il n'est peut-être pas mauvais, en somme, pour une certaine élite de lecteurs, que, chaque année, les prix décernés constituent le signalement précis des livres négligeables.[26]

Un chroniqueur de La Dépêche Coloniale du 26 décembre 1921 écrit à son tour:

> Une oeuvre de haine: Batoùala ou la Calomnie. En couronnant ce pamphlet, l'Académie Goncourt a commis une mauvaise action.[27]

Plusieurs années après la victoire de Batouala, l'amertume contre le jury ne s'est pas encore évaporée. René Gillouin, par exemple, se demande encore en 1929 pourquoi les membres de l'Académie Goncourt avaient couronné Batouala, véritable roman nègre.[28] Gillouin répond lui-même en disant que les Dix n'avaient pas, à son avis, couronné Batouala pour donner des gages au snobisme qui aurait mis à la mode dans les milieux artistiques ou mondains avancés "la sculpture nègre, la bijouterie nègre, les légendes nègres, sans oublier les danses nègres, par où, si je ne me trompe pas, l'épidémie a débuté"[29]; mais il est au contraire d'avis que l'ouvrage de Maran aurait passé inaperçu si l'auteur "n'était lui-même, comme son roman, 'véritablement nègre.'"[30] Gillouin blâme des Dix d'avoir assuré un immense retentissement à ce très violent procès de la civilisation française, car, affirme-t-il, Maran condamne la colonisation, non seulement dans certaines de ses formes, mais dans son principe même.

Maurice Delafosse, qui se lance, lui aussi, dans la querelle de Batouala, remarque que si la Préface de ce roman avait été écrite par un auteur blanc, alors celui-ci aurait certainement été révoqué par la Haute Administration de la colonie et que par conséquent, l'Académie Goncourt ne lui aurait certainement pas attribué le prix, "pour avoir traîné dans la boue mes camarades et même leurs femmes et avoir traité indistinctement d'ivrognes et de bêtes malfaisantes les fonctionnaires que la République charge d'administrer ses colonies. . . ." Il y a des gens, conclut Delafosse, "qui ont bien de la chance d'être nègres."[31]

Jean Ajalbert de l'Académie Goncourt, défendant la décision en faveur de Batouala, affirme dans une lettre au Mercure de France:

> Sans sa préface, Batouala aurait eu plus de voix. Pour moi, c'est malgré la préface intempestive que j'ai voté pour Batouala, et je souhaiterais qu'elle disparût des éditions futures.[32]

De sa part, J.-H. Rosny déclare avec bonne humeur:

> Quand nous eûmes donné le Prix à Proust, on nous enterra dans le champ de navets. Il fallut d'ailleurs nous déterrer pour nous réenterrer après le noir Batouala.[33]

Les réactions contre le roman proprement dit trahissent des considérations à la fois raciales et politiques. André Billy, futur biographe des frères Goncourt et futur membre de l'Académie Goncourt, déclare, en apprenant la victoire de Maran, que celui-ci "a vaincu par le prestige de son éloignement, de sa noirceur et de ses idées: il ne se contente pas d'aimer les Noirs, ce qui est bien naturel, puisqu'il l'est lui-même; il déteste les Blancs; il abomine les coloniaux, voleurs exploiteurs et assassins."[34] De même, Carl Siger voit dans le "réquisitoire" de Maran le résultat de la haine raciale de l'auteur de Batouala pour les Blancs:

> M. Maran descend des noirs des Antilles. . . . Peut-être se souvient-il encore des souffrances de l'esclavage. Il n'ignore pas ce qu'endurent encore ses congénères de couleur dans l'Amérique humanitaire du prophète Wilson. Il se rappelle, sans doute, qu'il y a un peu plus d'un demi-siècle seulement, Carlyle s'indignait en apprenant que "les nègres de la Jamaïque engraissaient!" Descendant des esclaves des "Isles," M. Maran doit encore haïr.[35]

Cette opinion est partagée aussi par d'autres critiques qui ne voient dans Batouala que le cri de l'âme traumatisée et douloureuse du "Nègre qui se sent mal à l'aise dans la civilisation européenne." C'est ainsi qu'Arthur Pellegrin, en somme, interprète la situation de Rèné Maran dans la culture européenne:

> Il est aussi difficile à l'homme de couleur de s'intégrer dans une communauté de race blanche qu'à l'homme blanc qui a voulu se "déciviliser" de s'intégrer dans une communauté d'hommes de couleur."[36]

Pellegrin oppose "l'homme de couleur" qui, pour lui, équivaut "barbarie" à "la communauté de race blanche," qui équivaut "civilisation." Les peuples de couleur, dit-il, qui aspirent à la "civilisation," sont contraints à subir de profondes adaptations psychologiques pour être en mesure d'assimiler les principes scientifiques et les valeurs humaines qui sont à la base de cette civilisation planétaire. Il en résulte, selon Pellegrin, que l'intrusion assez brusque de cette civilisation dans les psychismes des peuples de couleur, qui ont mis des millénaires pour se former et se cristalliser, provoque dans leurs âmes des traumatismes douloureux, des crises de conscience et des appels émouvants tels qu'on les entend dans Batouala.

> L'âme du "civilisé," inaccordée et désemparée, a vite fait alors de rejeter la responsabilité de son isolement sur la méchanceté des Blancs hypocrites![37]

Le drame de Maran serait, selon ce critique, celui de la solitude et du malaise dans une civilisation qu'il ne reconnaît pas comme sienne, et le ton de son ouvrage serait la conséquence de son drame.

C'est par de tels raisonnements d'ordre racial et psychologique que des critiques tentent de neutraliser la portée de Batouala comme voix de revendications des colonisés et comme oeuvre de mise en accusation de la France colonisatrice. D'après Pellegrin, de pareilles réactions chez tous les colonisés devaient se produire à l'époque, le contact entre Blancs et Noirs ayant inauguré une ère de revendications qui s'affirmait dans la plupart des cas, autant pour exclure la domination

européenne des pays exotiques où elle faisait plus ou moins la loi, que pour conserver les traditions religieuses, morales et juridiques qui sont à la base des sociétés indigènes et que celles-ci considèrent comme leur raison d'être.[38] Pellegrin juge donc que Batouala n'a aucune importance particulière mais s'intègre tout simplement dans l'ordre normal des réactions des colonisés.

Certains autres critiques masquent difficilement leur dépit devant la victoire d'un "écrivain nègre." Tel paraît être le cas d'un chroniqueur du Mercure de France qui rapporte, sur un ton railleur, l'activité que certains amis blancs de Maran avaient déployée pour lui assurer le succès. Citant tout particulièrement "Jean-Michel Renaitour, le meilleur ami de René Maran," ce chroniqueur en écrit: ". . . l'essentiel, pour ce gentil camarade, c'est que son ami noir triomphe: lui, le petit blanc, il a le temps d'attendre. Espérons que l'année prochaine ce sera son tour de prix . . . à moins qu'un peau-rouge au teint couleur d'ocre et de vermillon n'arrive en brandissant une hache de combat."[39] Le ton de ce texte est assez révélateur de la petitesse et de la mesquinerie qui avaient marqué la réaction contre Batouala chez certains critiques. La part que prend le mépris racial comme motif d'hostilité contre Batouala s'illustre mieux encore dans l'article que Jacques Boulenger consacre à la victoire de René Maran dans l'Opinion, revue de l'extrême droite, bien connue pour sa tendance partisane. Dans cet article qui paraît le 24 décembre 1921, sous le titre "Autour des prix," Boulenger écrit: "M. Maran est sans doute un homme de génie pour les nègres de l'Oubangui, mais ce n'est qu'un écolier dans le pays des lettres."[40] Ce critique, qu'il serait difficile de ne pas

qualifier de "raciste," semble déceler dans la victoire de Maran une menace, sinon un démenti, à l'idée de la supériorité de sa race blanche. Aussi, sans nier les mérites littéraires de l'oeuvre, s'empresse-t-il de réaffirmer cette différence essentielle présumée qui sépare les races noire et blanche:

> Si même M. René Maran, et une quantité d'autres hommes de couleur, mais considérés individuellement, nous paraissent ne différer nullement de nous psychologiquement, il n'en est pas moins vrai que la race dont ils font partie a son âme et sa psychologie qui ne ressemblent en rien à celles de notre race blanche. Or il faut le dire: la race noire, même civilisée, en Amérique, ne s'est pas montrée jusqu'à présent l'égale de la race blanche--à aucun point de vue, ni socialement, ni politiquement ni intellectuellement; inutile d'insister sur une vérité que toutes les protestations en sens contraire n'empêcheront pas d'être évidente.[41]

Même chez ceux dont les objections prétendent viser Batouala uniquement comme oeuvre littéraire, on reproche à Maran un soi-disant "amoralisme" qu'il aurait prêté aux Noirs et des déformations d'ordre psychologique et sociologique que comporterait le roman. On constate, d'autant mieux que ces objections ne sont nullement d'ordre littéraire. Les Noirs de Maran, d'après certains des adversaires de Batouala qui se retrouvent même au sein du Mercure de France, sont des êtres qu'on ne peut ni admirer, ni respecter à cause, précisément, de leur "abject amoralisme."

> Les pires animaux carnassiers n'auront jamais d'aussi révoltantes allures que celles de ces gorilles dans leur fameuse danse dite d'amour, où la folie le dispute à l'obscénité.[42]

Dans le même sens, un autre critique fait remarquer au sujet du personnage principal du roman:

> Batouala est bien l'animal le plus bestial que la brousse ait jamais nourri: fainéant, obscène, ivrogne, vindicatif, cruel. . . . Il a exactement tous les défauts des blancs, plus tous les défauts des nègres. Les personnages de couleur qui l'entourent sont aussi ignobles que lui. Alors quoi? Ce serait donc pour ménager la paresse et les vices de telles larves que l'Europe devrait renoncer aux richesses des colonies? Chateaubriand s'y prenait d'autre sorte quand il voulait nous faire aimer Atala.[43]

Mais, dans l'optique qu'adopte Maran, les droits de l'homme ne dépendent nullement de ses vertus morales ni même de la hauteur de sa civilisation, car s'il en était ainsi, peu d'hommes jouiraient de droits du tout. Léon Bocquet traduit avec justesse la pensée de Maran lorsqu'il note:

> Mais du fait que les orgies sont sanglantes, les coutumes grossières, la paresse irrémédiable, s'ensuit-il que l'inhumanité, les exactions et l'esclavage déguisé soient permis à l'endroit de ces malheureux opprimés déjà par l'horreur d'une existence abjecte et végétative?[44]

D'autres critiques encore habitués à voir paraître en littérature l'image du "Nègre y a bon banania," ne se montrent pas très empressés d'accepter une nouvelle image de l'homme noir qui raisonne à l'européenne, telle que Maran la présente dans Batouala. Ainsi on lit dans La Nouvelle Revue Française:

> On attendait dans les palabres, et les dialogues des personnages quelque chose d'un peu semblable à ce qu'on rencontrait par exemple dans les Hain-Tenymerinas traduits par Jean Paulhan: des associations d'idées surprenantes, cette navette continuelle entre le plan du fabuleux et celui du réel, des procédés cérébraux et verbaux vraiment africains.
>
> Onomatopées mises à part (il est vrai qu'elles foisonnent), Batouala pense et discourt de la façon la plus européenne qui soit.[45]

De sa part, Maurice Delafosse déclare qu'en dépit de son sous-titre "véritable roman nègre," Batouala n'est ni véritablement un roman

ni véritablement nègre. Les vrais Nègres, dit-il, ne ressemblent nullement à ceux que décrit Maran:

> S'ils agissent de temps en temps, mais non toujours, comme le font les indigènes de là-bas, ils parlent tout autrement et les nombreux vocables empruntés à la langue banda dont ils émaillent leurs discours n'empêchent point ces derniers de ne pas être des discours de nègres.[46]

Delafosse reproche à Maran d'avoir rendu "aux Nègres qu'il prétend défendre" un bien mauvais service en usant de son talent pour les peindre sous d'aussi désobligeantes couleurs.

Certaines remarques de Delafosse au sujet de Batouala se fondent, il faut le remarquer, sur l'expérience africaine de cet écrivain. Ainsi, le porte-parole de son livre Broussard (1923) fait remarquer que la résidence du commandant était généralement éloignée de quelques kilomètres des villages indigènes. En conséquence, personne ne pouvait entendre les plaintes et les doléances des villageois, à partir de la véranda de la résidence, comme le prétend Maran dans la Préface de Batouala.

> De la véranda où, étendu sur sa chaise longue, Monsieur René Maran écoutait les conversations de ses administrés . . . il n'a dû entendre celles-ci qu'imparfaitement, car j'imagine que, du village indigène de Grimari à la résidence du "commandant," entouré d'un large espace vide où toute une tribu peut danser, il doit y avoir plus de quelques mètres, sans compter la rivière Pombo. Peut-être, après tout, est-ce seulement la voix de ses boys qui est parvenue aux oreilles de l'auteur, ce qui expliquerait bien des choses.[47]

René Gillouin, bien entendu, est d'avis que la "valeur idéologique de Batouala est nulle." Il trouve que Maran mêle, sans le moindre souci de logique, à la voix du sang noir qui coule dans ses veines et qui lui dicte ses haines et ses amours, l'enseignement

fraternitaire de l'idéalisme démocratique, en y ajoutant la doctrine rousseauiste du bon sauvage et du méchant civilisé.[48]

On reproche à l'auteur de Batouala également de se servir des "vocables nègres" qui évoquent "une musique barbare" et de ne pas adjoindre à la fin de son roman un lexique pour expliquer les mots étrangers qu'il aurait employés sans consistance. Le chroniqueur anonyme de La Nouvelle Revue Française écrit: ". . . un cliquetis de syllables incompréhensibles, s'il peut suggérer quelques grossières images auditives, ne pourra en aucun cas suggérer d'images visuelles,"[49] et il ajoute avec plus de justesse qu'on ne peut imaginer un auteur français situant un roman en Allemagne et écrivant: "Un Calb se mit à meugler. Un Fliege bourdonnait. Un Hund aboyait."[50]

Entre 1921 et 1923, dans le sillage de Batouala paraissent plusieurs "vrais romans nègres," oeuvres des fonctionnaires coloniaux qui prétendent donner le démenti à Batouala.[51] Pour réfuter ce roman, Gaston Joseph, par exemple, fait paraître en 1922 Koffi, roman vrai d'un noir,[52] dont le sous-titre laisse entendre que l'ouvrage de Maran n'est pas un "roman vrai" et que Maran a donné une fausse présentation de l'attitude de l'indigène vis-à-vis la colonisation. Prenant le contre-pied du thème principal de Batouala, la haine du colonisé contre l'occupant colonial, le héros de Koffi aspire à la civilisation des Blancs et se soumet volontiers à la domination de ceux-ci.

L'histoire, véritable "image d'Epinal," se situe dans un village de la Côte d'Ivoire. Koffi, jeune garçon noir, quitte son village pour aller chercher fortune et s'européaniser auprès des Blancs de la ville d'Abisso. Engagé comme cuisinier par le commandant, Koffi se

familiarise bientôt avec toutes les "manières des blancs" et devient interprète officiel qui accomplit fidèlement son métier. Après quelques années de service, il est nommé roi de la tribu des Assonkofoués, en appréciation de sa loyauté.

Au début de son règne, Koffi suit assez fidèlement les ordres que lui donne l'administration coloniale. Mais il tombe bien vite sous l'influence des sorciers de la tribu et dans l'alcoolisme. Un jour sa tribu se révolte contre les envoyés du commandant. Koffi est révoqué et meurt en exil.

En opposant la parodie Koffi à Batouala, Gaston Joseph prétend que son récit est une histoire vraie, une histoire vécue. Son héros, affirme-t-il, est le type du jeune Noir qui quitte son village pour trouver une vie meilleure auprès des colonisateurs. Elevé par l'administration coloniale à la position d'autorité dans sa société traditionnelle, il finit en général assez mal.

Koffi serait une étude non seulement sociale mais aussi psychologique de l'évolution mentale et morale d'un indigène qui, après avoir subi un faux-semblant d'assimilation européenne, éprouve en rentrant dans son milieu primitif, d'insurmontables difficultés de réadaptation, pendant que, malgré lui, il est repris par les forces du passé, par l'influence sournoise des féticheurs dont il devient la victime. Mais c'est comme un roman à thèse contre Batouala que Gaston Joseph avait conçu Koffi, pour prouver qu'à l'encontre des Bandas de Maran, les Noirs d'Afrique aspirent à la civilisation occidentale et ne pestent nullement contre la colonisation, comme le laisse entendre Maran.

La préface de Koffi écrite par le Gouverneur-Général Angoulevant constitue également une réponse au réquisitoire dressé par Maran: elle accuse l'auteur de Batouala de s'être permis, en tant que Noir, de décrire, avec une plume particulièrement cruelle, l'une des plus arriérées des peuplades africaines, donnant satisfaction ainsi à la fois à ses préjugés contre la race blanche à laquelle il n'appartient pas et à son mépris pour ses frères de race, moins évolués que lui.

Koffi, comme il fallait bien s'y attendre, rencontre l'approbation de la Haute Administration Coloniale qui avait été gênée par Batouala. Cependant, cela n'empêcha pas certains écrivains coloniaux tel que Maurice Delafosse d'exprimer des réserves à l'égard du "roman vrai d'un noir":

> Mais, remarqua-t-il, cette étude où l'observation la plus rigoureuse s'allie à la plus correcte des psychologies, si elle est effectivement le roman vrai d'un noir, n'est pas absolument celui d'un vrai noir. Je veux dire que Koffi, ancien boy, déformé par son frottement avec les blancs et décoloré, si j'ose ainsi m'exprimer, par le vernis peu épais mais tenace dont il s'est revêtu à leur contact, devenu interprète, puis roi, et enfin déporté au Gabon en punition de son incapacité à régner, est un noir non pas exceptionnel (le nombre de ses pareils est légion), mais en somme anormal ou tout au moins spécial. Il est un de ces produits hybrides, généralement voués au malheur, issus des réactions réciproques de deux civilisations dissemblables qui se heurtent sans se compénétrer. . . . Koffi est un déraciné.[53]

En somme, Delafosse semble être d'accord avec l'une des thèses de Batouala, à savoir que la colonisation fait des déracinés des indigènes que l'on prétend "civiliser," en détruisant les bases des sociétés traditionnelles sans installer à leur place de nouvelles structures.

Mais les plus hostiles réactions contre Batouala, tout comme les diatribes contre la décision des Dix, sont motivées par des considérations politiques. Léon Bocquet les résume en ces termes: "Pamphlet anti-colonial, plaidoyer anarchiste, propagande anti-française, sont des mots qui ont été, bien à tort et hors de propos, prononcés."[54] Bocquet affirme, en outre, que les attaques contre Batouala ont donné au roman un retentissement qui dépasse de loin l'ambition de son auteur:

> Mais les attaques inconsidérées, dont Batouala et le narrateur de ses exploits sont aujourd'hui les victimes lointaines et toute la malveillance remuée autour de l'aventure du prix Goncourt aident à la diffusion tapageuse des idées qu'elles prétendent desservir et enrayer. Voici la gloire à grand fracas.[55]

"L'affaire Batouala" fera même l'objet d'un débat dans la Chambre des Députés française. Le poète guyannais Léon Damas en rapporte ceci:

> Le critique du Temps annonçait que le vote des Dix Goncourt déterminerait "une interpellation à la Chambre, une enquête[56] et un ordre du jour sévère pour l'administration ou pour l'auteur du réquisitoire.[57]

En effet, au cours d'une intervention dans la Chambre des Députés en décembre 1922, un député français nommé Georges Barthélémy demande au Ministre des Colonies, Albert Sarraut, quelles sanctions il compte prendre contre l'auteur de Batouala, estimant que celui-ci avait mis la France en mauvaise posture devant le tribunal international.[58] Le député de la Guadeloupe Gratien Candace, s'en prenant au député français qui réclame des sanctions contre l'auteur de Batouala, lui réplique:

> Mais vous avouerez qu'il est singulier qu'un homme comme vous, qui siège à l'extrême-gauche et qui ne dit rien lorsque les journaux de son parti attaquent avec violence le Gouvernement et le régime républicain, lorsque l'Humanité fait l'apologie du crime . . . vienne attaquer un écrivain qui a fait un livre peut-être critiquable. . . .

> Georges Barthélémy: Je ne critique pas l'écrivain. . . .
>
> Gratien Candace: . . . mais qui est un homme probe, loyal et honnête qui a exprimé ses idées en toute conscience (applaudissement sur divers bancs). . . .

A ce moment du débat, qui risque de s'envenimer, un autre député français, Charles Boisneuf, intervient en déclarant:

> Depuis des siècles, depuis toujours, ce sont des blancs qui écrivent. Ils écrivent tout ce qu'ils veulent sur les nègres. Pour une fois qu'un nègre a écrit quelque chose qui nous déplaît, ne le pendez pas. (Applaudissements et rires à l'extrême-gauche et sur divers bancs).[59]

Ernest Hemingway, alors correspondant spécial du Toronto Star Weekly, dans son article: "A Prize-Winning Book is Centre of Storm," rapporte également le débat à la Chambre des Députés dont Batouala fait l'objet:

> "Batouala" the novel by René Maran, a Negro, winner of the Goncourt Academy Prize of 5,000 francs for the best novel of the year by a young writer, is still the centre of a swirl of condemnation, indignation and praise.
>
> Maran, who was born in Martinique and educated in France, was bitterly attacked in the Chamber of Deputies the other day as a defamer of France, and biter of the hand that fed him.
>
> He has been much censored by certain Frenchmen for his indictment of French imperialism in its effects on the natives of the French colonies. Others have rallied to him and asked the politicians to take the novel as a work of art which it is: great art, except for the preface, which is the only bit of propaganda in the work.[60]

D'après Les Continents, un ancien médecin des troupes coloniales, dans sa "Réponse à Batouala," accuse Maran surtout d'anti-patriotisme. Cette "Réponse" s'attire, à son tour, une boutade pleine de sarcasme de la part d'un partisan de Batouala:

> Vous préférâtes attendre le silence de votre cabinet--de votre office--Et là, d'une plume rageuse, vous avez accusé René Maran d'être un déloyal serviteur? Que

> voulez-vous? L'auteur de Batouala ne porte pas la même livrée que vous. Il reçoit encore un traitement, mais c'est en qualité d'administrateur de la république.[61]

Ces textes nous révèlent encore aujourd'hui le ton passionné du moment.

L'écrivain américain Claude MacKay prétend même dans son roman Banjo que Batouala, considéré par les autorités françaises comme "un livre dangereux, très fort," est interdit dans les colonies.[62] Une telle mesure (si toutefois elle avait réellement été appliquée), montrerait combien Maran avait touché un point sensible dans les procédés coloniaux français en Afrique noire.

La portée de Batouala était telle que huit ans après la "querelle de Batouala," René Gillouin y revient encore pour évoquer la position des partisans et celle des adversaires du roman. Les partisans, selon Gillouin, avaient crié "Bravo!" en voyant dans l'ouvrage le témoignage qualifié, "accablant, écrasant, irrécusable" contre "cet Impérialisme colonial dont nous ne cessons de dénoncer l'iniquité et l'immoralité, contre ces brutes galonnées dont nous n'en sommes plus à compter les violences et les cruautés."[63] Les colonisés, disaient-ils, s'étaient exprimés sur la "civilisation que leur apportaient les Blancs, avec une clarté qui ne laissait rien à désirer; ils vomissaient cette 'civilisation' et haïssaient les Blancs qui prétendaient les 'civiliser.'"[64]

Par contre, les critiques adversaires de Batouala avaient reproché à Maran le réquisitoire de la Préface du roman contre la colonisation française:

> . . . voilà un homme, disaient-ils, qui proclame que la France lui a tout donné, et à qui elle a donné, en effet, sa langue, sa culture, un poste d'administrateur colonial;

> et tous ces bienfaits, il les retourne contre sa bienfaitrice. Quel comble d'ingratitude! Et quelle mauvaise action, si l'on songe au parti que ne manqueront pas de tirer de son oeuvre la malveillance de nos ennemis et la perfidie de nos amis.[65]

En 1923, Maran abandonne la carrière coloniale à cause de l'animosité soulevée contre lui au cours de la "querelle de Batouala"; mais cette animosité ne se désarmera pas pendant longtemps.

En 1927, Maran écrira:

> . . . j'éprouve parfois quelque lassitude, lorsque je constate la hargne et la haine dont on récompense ma franchise, ma droiture et mon honnêteté.
>
> J'ai contre moi non seulement mes confrères, mais aussi, mon éditeur. Ils s'allient les uns les autres pour m'étouffer. Et je dois l'avouer, je souffre parce que ce n'est pas à mon talent qu'on en a, mais à ma couleur et à mon caractère.[66]

Comme l'a bien dit Mercer Cook, "Batouala was both a boom and a boomerang"[67] pour Maran car, tout en lui apportant un succès tapageur, il lui crée aussi de grands ennuis qui, pendant des années, érigeraient des obstacles à sa carrière d'écrivain. En effet, depuis la publication de Batouala jusqu'en 1937, aucune autre maison d'édition, à l'exception de celle d'Albin Michel, n'acceptera de publier ses oeuvres et il croira jusqu'à la fin de sa vie que cette mise au ban des éditeurs--si mise au ban il y a[68]--s'explique par l'influence des ennemis qu'il s'était faits à cause de Batouala.

En 1951, il écrit encore:

> On continue comme il y a trente ans à fermer les portes devant l'auteur de Batouala. On graciera plutôt un assassin que ce livre-là et son auteur. Et l'on prétend que le Français a la mémoire courte![69]

Au cours d'un entretien avec Lilyan Kesteloot en mars 1959, Maran déclarera à celle-ci: "C'est dur d'être prophète; on vous lapide."[78]

Et peu de temps avant sa mort, il dira à Léon Treich:

> Je me reporte à cette année 1922 où il était de bon ton de me couvrir d'injures. Je commandais alors la subdivision du Moyen-Chari, tout seul, au milieu des populations saras, en pleine brousse. Chaque semaine m'apportait des sacs de coupures de presse. Leur lecture me remplissait de douleur et de colère. Il m'avait suffi de soulever un tout petit coin du voile et de dire la vérité vraie pour être sali. Je ne me suis jamais guéri du mal que l'on m'a fait. Mais il y a longtemps que j'ai pardonné à ceux qui me l'ont fait.[71]

On ne peut s'empêcher de demander pourquoi Batouala a fait l'objet d'une si grande controverse. Maran lui-même pense que le prix Goncourt avait donné à son roman une signification qu'il n'avait pas prévue en l'écrivant:

> A cause de lui [le prix Goncourt], ma préface reçoit une portée qui dépasse celle que lui avait donnée ma pensée, elle atteint des coloniaux de qui j'avais l'estime et qui maintenant me tournent le dos, parce qu'ils veulent croire que je les ai visés.[72]

Léon Bocquet, de sa part, est d'avis que la Préface de Batouala avait provoqué une querelle nuisible au véritable mérite de l'ouvrage:

> En réalité, quelques paragraphes trop précis d'une préface assez désobligeante pour les coloniaux ont nui à Batouala dans l'opinion de plusieurs. Préambule fâcheux, certes. Il a fait dévier la droiture inquiète de certains critiques, instauré une querelle tapageuse et faussé les conclusions sur l'oeuvre, ses tendances et sa portée.[73]

Un autre critique, Roland de Marès, signale la couleur de l'auteur, l'équilibre du vote au Goncourt et la médiocrité de l'oeuvre, comme raisons principales de la polémique de Batouala:

> Le fait que Monsieur Maran l'a obtenu [le prix Goncourt] avec son roman nègre Batouala, il y a eu des grincements de dents. D'abord parce que . . . Monsieur Maran, originaire de Martinique, est ce qu'on appelle poliment "un homme de couleur" . . . ensuite, parce que le prix ne lui fut accordé que par cinq voix contre cinq à Monsieur

> Jacques Chardonne, auteur de l'Epithalame et que Monsieur Maran ne l'emporta, par conséquent, que grâce à la voix prépondérante du président, ce qui devait forcément provoquer les plus vives controverses; enfin parce que ce roman nègre, est, à tout bien considérer, une oeuvre assez médiocre.[74]

Léon Treich, quant à lui, distingue trois raisons également pour la réaction contre Batouala: l'opinion politique présumée de Maran, le titre exotique du roman, et son édition "bon marché":

> Nous relisons récemment, écrit-il en 1937, le livre de Monsieur Maran; c'est un roman très fort, très cruel, très solide, et ce qui n'a jamais rien gâté, bien écrit. Il est parfaitement de ceux qui pouvaient retenir les académiciens Goncourt, et surclasse au moins 5 ou 6 de ses glorieux colistiers. Pourquoi le traite-t-on avec tant de rigueur? Nous nous le sommes demandé bien souvent. Plusieurs raisons nous sont apparues, dont aucune ne semble digne de la moindre attention: d'abord René Maran, pendant un temps, put passer pour sympathique, activement sympathique, à un parti révolutionnaire, naturellement très attaqué au centre et à droite; il donna à l'Humanité des articles qui n'étaient--on s'en rend compte à distance, mais on s'y trompa sur le moment--que par un vif amour de la justice, et qui passèrent pour anti-français. Ensuite le titre du volume était, pour une oreille française, facilement ridicule. Il prêtait à des calembredaines qu'on ne manqua pas de faire. Enfin Batouala parut dans une édition bon marché: à 3F50, alors qu'à cette époque, le livre ordinaire se vendait à 7F50.
>
> Si paradoxal que cela puisse paraître, ce bon marché fut une des principales raisons de son relatif insuccès. L'acheteur français est ainsi fait que s'il peut acquérir à moitié prix un objet, il lui semble qu'il doit y avoir quelque chose de louche là-dessus, et qu'on ne lui a vendu que la camelote. L'éditeur de Batouala, le très avisé Albin Michel, s'en rendit compte très vite: il réédita le roman à 7F50 et en vendit dès lors beaucoup plus.[75]

En définitive, il est plus qu'évident que l'hostilité contre Batouala s'explique par ces considérations que nous avons passées en revue et qui sont totalement extra-littéraires: politiques, raciales, idéologiques. L'option politique de chaque critique lui inspire sa

prise de position dans la querelle. Le goût exotique influence et dicte aussi l'appréciation des lecteurs. Rien d'étonnant dès lors que les divergences d'opinions sur Batouala soient allées parfois jusqu'à la contradiction. Léon Treich en rapporte ceci:

> Lorsqu'une jeune revue, ouvrant une spirituelle enquête demanda aux gens de lettres de dire quel avait été, à leur avis, le prix Goncourt le plus scandaleux, le moins mérité, une imposante majorité se fixa sur le Batouala de René Maran, qui réunit 85 voix contre 19 données au Martyre de l'Obèse, d'Henri Béraud (on était en 1925 et ainsi tous les récents lauréats étaient écartés de la compétition) et 11 voix à A l'ombre des jeunes filles en fleur, de Marcel Proust. Le peu d'importance qu'il faut attacher à de pareils sondages nous est révélé par la contre-épreuve. La même revue avait posé en même temps aux mêmes écrivains, la question exactement contraire: Quelle est l'oeuvre couronnée par les Dix qui méritait le mieux ce choix insigne? Aussitôt après Civilisation de Georges Duhamel, venait le livre de Marcel Proust et le roman nègre de René Maran.[76]

Après Batouala, Maran écrira d'autres romans, d'inspiration africaine; mais il évitera jusqu'à la fin toute préface contentieuse au sujet de la situation coloniale en Afrique, préférant traiter cette question dans des conférences ou dans des articles de journaux. En ceci, il semble avoir écouté le conseil de son compatriote et ami Félix Eboué, qui lui écrit en novembre 1926:

> You will never succeed in rehabilitating the Negro by defending him. But, what a service you will render him if . . . you wanted to devote yourself only to literature.[77]

Batouala, véritable roman nègre avait bien des dimensions politiques quoiqu'en dise Maran. Il présente l'image d'une Afrique idéologiquement détruite et progressivement dépossédée par le pouvoir colonial; une Afrique des sujets obligés par la force à contribuer à l'extension et à l'épanouissement de l'empire; une Afrique soumise

aux travaux forcés, aux portages et aux lourds impôts; une Afrique dont les enfants étaient constamment menacés d'un grand nombre d'abus, sans parler du fouet et de l'emprisonnement. Batouala était une remise en question du prétendu idéal humanitaire de l'entreprise colonial.

La Préface de Batouala

La Préface de Batouala est à la fois un réquisitoire contre les préjugés et les abus coloniaux et un plaidoyer en faveur des indigènes des colonies françaises de l'Afrique Equatoriale. Le ton dominant de ce texte est celui de l'indignation et de la révolte; ce ton distingue la Préface du roman proprement dit où on note surtout des plaintes et des reproches des opprimés impuissants contre leurs tortionnaires.

On peut dégager deux buts principaux de la Préface: d'abord, stigmatiser certains préjugés et abus dont souffrent les colonisés de l'Oubangui-Chari, et dénoncer la bassesse morale des agents coloniaux qui en est responsable; ensuite, attirer l'attention publique sur les véritables conditions des indigènes afin de promouvoir un changement ou une amélioration. "Il faut que la France, la vraie, telle que de vils politiciens leurrent, celle qu'ils bafouent, il faut qu'elle sache toutes les vilenies que l'on commet en son nom,"[78] écrit Maran en 1925. Maran reprendra dans son roman autobiographique Un Homme pareil aux autres[79] l'accusation de préjugé et d'inhumanité commis contre les indigènes tout en y rapportant plus de cas et d'incidents à l'appui. Ce roman paraît être donc, de ce point de vue, le complément de la Préface de Batouala ou un pas vers la réalisation de la promesse qui y était faite par Maran lorsqu'il écrivit:

> Et plus tard, lorsqu'on aura nettoyé les suburres coloniales, je vous peindrai quelques-uns de ces types que j'ai déjà croqués, mais que je conserve, un temps encore, en mes cahiers. . . . [13][80]

Dans notre analyse de la Préface de Batouala, nous citerons, par conséquent, des extraits d'Un Homme pareil aux autres, sans entreprendre l'étude détaillée de cette oeuvre, extraits qui peuvent mettre beaucoup plus en lumière les attitudes et les méfaits que dénonce Maran dans l'avant-propos du "roman nègre."

Le premier aspect de la situation coloniale qui attire la foudre de Maran, c'est la question du préjugé racial, de la soi-disant infériorité des Noirs. Il renvoie aux protagonistes du postulat raciste leurs propres propos:

> Les nègres de l'Afrique Equatoriale sont en effet irréfléchis. Dépourvus d'esprit critique, ils n'ont jamais aucune espèce d'intelligence. [9-10]

C'est ce que l'on prétend, et que depuis Gobineau, des philosophes, des anthropologues et des romanciers se sont attachés à démontrer. Mais après plus de dix ans de contact quotidien avec ces "Nègres," Maran est en mesure d'apprécier mieux que beaucoup de Blancs, leurs vrais défauts et leurs qualités. Fort de ses expériences des indigènes de l'Afrique Equatoriale, et de sa connaissance de l'homme blanc, en général, de ses compatriotes en particulier, il peut réfuter catégoriquement la tare de l'inintelligence que le préjugé et l'ignorance attribuent à ces indigènes. "A tort, sans doute, répond-il. Car, si l'inintelligence caractérisait le nègre, il n'y aurait que fort peu d'Européens" [10]. Maran entend par là que l'intelligence ou l'inintelligence d'un individu n'est nullement

déterminée par sa race, qu'aucune race n'a le monopole de l'intelligence ou de la médiocrité intellectuelle puisqu'on peut retrouver des intelligents et des stupides chez toutes les races humaines. Il affirme également dans Un Homme pareil aux autres, à l'encontre du mythe du Noir irréfléchi, que les indigènes de l'Afrique Equatoriale sont des juges fort sagaces, d'un esprit clairvoyant, qui ne cessent pas d'observer les colonisateurs et de les critiquer:

> Analysant sans répit leurs éducateurs, ils les passent au crible de leur esprit d'observation, et persiflent leurs prétentions, leurs faiblesses et leurs illogismes. . . .[81]

Maran est convaincu que les atrocités qui se commettent dans les colonies de l'Afrique Equatoriale Française sont dues, en partie, au mépris que portent les coloniaux de la région pour les Noirs. A bord du bateau qui le ramène en Afrique, le héros d'Un Homme pareil aux autres, en l'occurrence Maran lui-même, trouve cet avis qu'on a dû afficher à l'intention des Blancs trop dédaigneux des indigènes: "Avis: on rappelle à MM. les Passagers qu'on ne frappe pas les NOIRS en Afrique Occidentale Française."[82] "Ce qui signifie, conclut avec ironie, mais bien logiquement un passager, qu'on peut les rouer de coups partout ailleurs."[83] Plus tard, à l'époque où il écrit la Préface de Batouala, Maran trouve dans les archives de la subdivision, la circulaire officielle numéro 6, datée du 30 mai 1919, dont le passage suivant le révolte:

> Des incidents récents ont démontré encore une fois l'influence fâcheuse que peuvent avoir les concubines indigènes sur ceux des Européens qui ont la faiblesse de les considérer autrement que comme un instrument hygiénique.[84]

Il déclare avec indignation que cette phrase terrible, digne de

Schopenhauer, sert à interpréter le mépris que l'Européen a pour le Noir en général, pour la Noire en particulier.

Le deuxième point que soulève Maran dans la Préface de Batouala est celui de la misère morale et matérielle des colonisés. Il y a d'abord le spectre du dépeuplement de la population indigène, occasionné par les exactions des "travaux incessants et excessifs" que lui impose l'administration coloniale. Il note qu'en 1918, sur une population de 10,000 individus recensés peu d'années plus tôt dans le village de l'Ouahm, on ne comptait plus que 1,080. De même, à la richesse de la région, s'est substituée la détresse de la famine:

> Cette région était très riche en caoutchouc et très peuplée. Des plantations de toutes sortes couvraient son étendue. Elle regorgeait de poules et de cabris. Sept ans ont suffi pour la ruiner de fond en comble. Les villages se sont disséminés, les plantations ont disparu, poules et cabris ont été anéantis. [15]

Les indigènes de la région, mis dans l'impossibilité de consacrer à leurs semailles le temps nécessaire, voient la famine les envahir, la maladie s'installer chez eux, et leur nombre diminuer. Beaucoup d'entre eux, réduits aux extrémités du dépouillement, sont parfois obligés de chercher "parmi le crottin des chevaux appartenant aux rapaces qui se prétendent leurs bienfaiteurs, les grains de maïs ou de mil non digérés dont ils devaient faire leur nourriture" [10]. Dans certaines régions, affirme Maran, de malheureux indigènes sont obligés "de vendre leurs femmes à un prix variant de vingt-cinq à soixante-quinze francs pièce, pour payer leurs impôts de capitation" [13].

Dans un passage où, sous une froide ironie, vibre une très grande indignation, Maran écrit:

> La civilisation est passée par là. Et dakpas, m'bis, maroukas, la'mbassis, sabangas et nigapous, toutes les tribus bandas ont été décimées... [16]

Deux ans après la parution de Batouala, Albert Sarraut, alors Ministre français des Colonies, dans son livre La Mise en valeur des colonies françaises (1923) semble appuyer, sans le vouloir, les affirmations de Maran, lorsqu'il s'alarme pour la mortalité excessive des indigènes de l'Afrique Equatoriale Française:

> Les recensements de la population de 1921 accusent sur les évaluations précédentes une diminution de près de deux millions d'habitants.[85]

Sarraut s'empresse d'ajouter, toutefois, que cette importante différence provient, surtout, de ce que les estimations antérieures avaient été exagérées. Cependant il paraît fort discutable que la surestimation à elle seule puisse expliquer une différence de deux millions sur une population de 5,860,868 habitant une superficie de 2,687 kilomètres carrés de l'Afrique Equatoriale Française en 1921.[86]

Le problème du dépeuplement des indigènes était si grave qu'un rapport officiel, que cite Gide, crut nécessaire de donner cet avertissement en 1927, au sujet de la situation au Gabon:

> . . . la question de main d'oeuvre . . . se présente au Gabon avec un caractère d'extrême gravité. Ce n'est plus le développement plus ou moins rapide de nos exportations qui est en cause, mais notre renom de nation colonisatrice. La crise est arrivée à un tel degré qu'elle compromet la vie sociale indigène et l'existence même des populations. . . .
>
> Les mesures que nous proposons sont absolument nécessaires si l'on veut éviter de voir disparaître ce qui reste de la population de la colonie. En en poursuivant l'application, les autorités administratives devront avoir l'énergie nécessaire pour résister à certains intérêts particuliers qui se croiront lésés, mais dont la considération ne saurait cependant compromettre l'oeuvre coloniale que nous poursuivons en Afrique et dont la base est le respect de l'indigène et l'amélioration de ses conditions de vie.[87]

Maran évoque également certaines atrocités dont il a été témoin ou qu'il tient des sources informées. Il n'attribue pas la responsabilité de ces crimes aux seuls administrateurs. Parfois ceux-ci ne sont coupables que de la complaisance aux actes criminels commis par d'autres.

Il rapporte dans Un Homme pareil aux autres, à titre d'exemple, qu'autrefois dans la région de la Nkeni, des commerçants blancs ivres de cupidité et forts de l'approbation tacite de l'administration, avaient commis ou fait commettre des crimes, par milliers. Dans la région de la Sanga, par exemple, on voyait souvent de nombreux cadavres des Noirs jetés au fleuve, à l'époque où les sociétés concessionnaires administraient elles-mêmes leurs domaines. A cette époque, tout indigène à qui un fusil était confié par un factorien, se trouvait dans l'obligation de remettre à ce dernier au bout d'un certain laps de temps fixé par lui, une tonne d'ivoire et une tonne de caoutchouc, dût-il employer des moyens criminels pour les obtenir. La concurrence ainsi créée par les commerçants parmi les indigènes amenait ceux-ci assez souvent à des actes de violence qu'ils ignoraient avant la colonisation.

Il y avait aussi des actes de barbarie exécutés par les militaires blancs sur les guerriers des tribus indigènes qui résistaient à la conquête coloniale! Maran évoque dans ce roman le tableau assez révélateur de la méthode de "pacification" adoptée à l'égard des régions insoumises:

> Si l'on s'était donné la peine de chercher, quand il en était temps encore, dans toute cette partie du Congo, dans la Lakouala-aux-herbes, aux environs de Liranga;

> si, dans l'Oubangui, on avait alors enquêté du côté de Bétou et de la Lobaye, de la M'Poko et des Sultanats, l'on aurait entendu les hurlements poussés par les guerriers bondjos prisonniers, que les militaires faisaient châtrer pour les punir de leur insoumission, et par les habitants de certains villages de la Sengho, habitants dont un fonctionnaire civil faisait couper les oreilles, chaque fois qu'il jugeait bon de rappeler ses administrés à la raison.[88]

Maran affirme qu'il ne rapporte qu'une faible partie de la triste réalité d'un état de choses connu de beaucoup mais que personne ne veut admettre. A un ami de la métropole qui doutait que la situation soit aussi honteuse, sous l'administration coloniale française, que le prétend la Préface de Batouala; Maran répond en 1922:

> Loin d'avoir poussé mes tableaux au noir, j'ai supprimé en eux tout ce qui était vraiment horrible. Plaintes, doléances, colères et haines, impartiellement, j'ai tout recueilli--dans l'intérêt de tous. On n'a pas voulu le comprendre ainsi. Tant pis. Et je ne songe pas à m'en plaindre.
>
> Le scandale, que je ne souhaitais d'ailleurs pas, est trop grand pour que l'on n'entreprenne pas une épuration nécessaire. Lorsqu'on l'aura menée à bien, on comprendra que le vrai coupable est le Ministère des Colonies. Si j'ai mis en cause les administrateurs coloniaux, c'est que je ne pouvais songer à attaquer de front cette puissante Administration, qui ne fait qu'exécuter les ordres de quelques gros financiers. L'avenir remettra chaque chose à sa place. En tout cas, d'ores et déjà, j'ai obtenu ce résultat appréciable d'intéresser la France à ses colonies et d'y créer une opinion publique qui contrebalance l'autocratie des gouverneurs. Je vous assure qu'il est énorme. D'autre part, on ne nous met plus moralement dans l'obligation d'accomplir de malpropres besognes. L'impôt a été réduit dans des proportions considérables. On oblige l'indigène, dans son intérêt, à faire des plantations. En un mot, il y a progrès, et progrès incontesté.[89]

Les atrocités qui se commettent dans les colonies d'Afrique, dit Maran, sont bien connues dans les hauts lieux du gouvernement. A l'appui, il rapporte dans la Préface de Batouala les paroles du Ministre de la Guerre, André Lefevre, qui, au cours d'une intervention

dans la Chambre des Députés, s'est plaint que "certains fonctionnaires français avaient cru pouvoir se conduire en Alsace-Lorraine reconquise, comme s'ils étaient au Congo français" [12]. De telles paroles, en tel lieu, conclut Maran, prouvent qu'on sait ce qui se passe en ces terres lointaines et qu'on a préféré ne rien faire pour remédier aux abus, aux malversations et aux atrocités qui y abondent. Il dira bien plus tard qu'il faut être aveugle, imbécile ou de mauvaise foi pour ne pas se rendre compte que "les occupations invisibles" et les "pacifications en tâches d'huile" ne sont que des manifestations brutales où le sang coule à flots."[90]

Il trouve l'explication de l'apathie générale en France devant les conditions lamentables des colonisés africains dans le texte plein d'ironie et d'indignation de Montesquieu: "ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête; et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre."[91]

Maran condamne le sophisme des agents coloniaux qui veulent expliquer et justifier le dépeuplement des Noirs de l'Afrique Equatoriale par la théorie de la survivance des plus forts:

> Après tout, s'ils crèvent de faim par milliers, comme des mouches, c'est que l'on met en valeur leur pays. Ne disparaissent que ceux qui ne s'adaptent pas à la civilisation. [11]

Il va de soi que Maran rejette cette conception de la civilisation qu'il qualifie de fausse et tarée du mensonge, car elle est "la force qui prime le droit"; elle transforme la colonisation en "une déesse âpre et cruelle, qui ne se paie pas de mots et se nourrit de sang,"[92] qui exige qu'on jette en prison "des hommes crevant de faim

et des femmes allaitant leurs enfants." Il frappe d'anathème la civilisation ainsi conçue et se révolte devant les spectacles pénibles des misères et des détresses dont elle est responsable:

> Civilisation, civilisation, orgueil des Européens, et leur charnier d'innocents, Rabindranath Tagore, le poète hindou, un jour à Tokio, a dit ce que tu étais!
> Tu bâtis ton royaume sur des cadavres. Quoi que tu veuilles, quoi que tu fasses, tu te meus dans le mensonge. A ta vue, les larmes de sourdre et la douleur de crier. Tu es la force qui prime le droit. Tu n'est pas un flambeau, mais un incendie. Tout ce à quoi tu touches, tu le consumes. . . . [11]

Maran se fait le champion des droits méconnus ou foulés aux pieds de ces populations noires qui, brisées et démoralisées, se résignent à la domination et à l'exploitation; il comprend leur profond désespoir et leur impuissance devant "l'implacable déesse" qu'est la colonisation:

> Par les soirs de lune, allongé en ma chaise longue, de ma véranda, j'écoutais les conversations de ces pauvres gens. Leurs plaisanteries prouvaient leur résignation. Ils souffraient et riaient de souffrir. [11]

Maran reconnaît cependant une certaine noblesse à l'idéal de la colonisation européenne qui veut que la colonisation soit "un acte collectif de charité," "une oeuvre d'éducation économique, sociale et politique . . . une fonction de civilisation déférée par le droit naturel aux Etats libres et responsables."[93] Il écrit dans Un Homme pareil aux autres: "Fonctionnaire colonial. . . . Ce métier aurait pu être si beau, si généreux, si noble! Hélas!"[94] Mais cet "Hélas" traduit toute la déception qu'il éprouve devant ce grand décalage entre l'idéal et la réalité coloniale. Il s'en prend alors aux agents coloniaux et au système qui en sont responsables.

Il évoque un large tableau de médiocrité et de bassesse morale qui caractérisent les agents coloniaux d'Afrique:

> Car, la large vie coloniale, si l'on pouvait savoir de quelle quotidienne bassesse elle est faite, on en parlerait moins, on n'en parlerait plus. Elle avilit peu à peu. Rares sont, même parmi les fonctionnaires, les coloniaux qui cultivent leur esprit. Ils n'ont pas la force de résister à l'ambiance. On s'habitue à l'alcool. Avant la guerre, nombreux étaient les Européens capables d'assécher à eux seuls plus de quinze litres de pernod, en l'espace de trente jours. Depuis, hélas! J'en ai connu un, qui a battu tous les records. Quatre-vingt bouteilles de whisky de traite, voilà ce qu'il a pu boire, en un mois. [13]

A cè problème de l'alcoolisme se lie aussi celui de la turpitude morale des administrateurs coloniaux. Jean Veneuse, le protagoniste d'Un Homme pareil aux autres explique à une compagne de voyage que le "Bois sacré" à Konakry, qui est en réalité un lieu de licence et de débauche, est "un lieu où se rendent en pèlerinage spécial les Européens de passage désireux d'apporter aux nègres, qu'ils prétendent élever à eux, les derniers raffinements de la civilisation et ses dernières délices, sous forme de bougrerie."[95]

Il y a également cet autre aspect de la vie coloniale que constituent les intrigues honteuses qu'on mène afin d'avancer en grade. Maran rapporte le cas d'un administrateur qui accueille à son pòste de brousse le Commissaire-Général du Congo, avec vingt canes et canards pèints aux couleurs du drapeau tricolore, "afin de l'honorer de la plus ingénieuse façon qui soit, et lui prouver en même temps la profondeur des sentiments patriotiques du plus humble de ses subordonnés."[96] Il tient, en partie, pour responsable le système de l'administration coloniale qui semble encourager chez les fonctionnaires l'abdication de la fierté et de la dignité personnelles:

> C'est que, pour avancer en grades, il fallait qu'ils n'eussent "pas d'histoire." Hantés de cette idée, ils

> ont abdiqué toute fierté, ils ont hésité, temporisé, menti et délayé leurs mensonges. Ils n'ont pas voulu voir. Ils n'ont rien voulu entendre. Ils n'ont pas eu le courage de parler. Et à leur anémie intellectuelle l'asthénie morale s'ajoutant, sans un remords, ils ont trompé leur pays. [14]

De pareilles abjections, dit Maran, ne peuvent qu'inquiéter, surtout "de la part de ceux qui ont charge de représenter la France" [13] et cela pour deux raisons. D'abord ceux qui en sont coupables déshonorent la nation qu'ils sont censés représenter. Ensuite, loin d'apporter aux colonisés les heureux effets de la civilisation européenne, ils sont causes de souffrances et de misère. Dans un tel climat moral, ce sont les véritables intérêts de la France et ceux des colonies qui en souffrent.

C'est dans une lettre privée du 18 novembre 1918 que Maran résume son appréciation des Français qu'on rencontre dans les colonies de l'Afrique Equatoriale:

> Fonctionnaires, commerçants, missionnaires, colons, soldats, les Français qui vivent dans les parages ne sont d'ordinaire que des déchets de France. Instruction générale: 0. Education: 0. Voilà![97]

Il lance un appel passionné aux écrivains français, qui, dit-il, sont toujours prêts à combattre "pour une idée juste" et les invite à s'engager dans la lutte contre l'esclavage qui s'est installé en Afrique Equatoriale Française sous le manteau de la colonisation. "La lutte sera serrée. Vous allez affronter des négriers" [11]. Ne doutant pas que les écrivains ne se rallient à la défense des opprimés nègres, Maran conclut en leur disant: ". . . j'ai foi en votre générosité" [11]. Mais étant donné la critique violente, laquelle, en réalité, était motivée par des considérations politiques dans certains milieux

"littéraires" français contre Batouala, on dirait que Maran s'était gravement trompé de cette "générosité" et qu'il avait mal placé sa "foi."

La Préface de Batouala a nettement le ton d'un pamphlet; mais Maran y nie toute intention polémique: "Mon livre n'est pas de polémique. Il vient, par hasard, à son heure. La question nègre est 'actuelle'" [11]. En effet, la question des abus dans les colonies françaises d'Afrique faisait l'objet de condamnation dans la presse libérale française, bien avant Batouala. Le critique Carl Siger en rapporte celle-ci en 1922:

> Ceux de mes lecteurs qui sont assez âgés pour cela doivent se souvenir de cette vignette qui remporta le plus vif succès il y a quelque quinze ans. Elle représentait un fêtard en habit donnant un formidable coup de pied dans le derrière du nègre de Bullier, et un des spectateurs de cette scène déclarait: "Ce doit être un administrateur colonial!"[98]

En écrivant la Préface qui soulève le spectre du "scandale colonial" Maran ne fait que profiter d'une question "actuelle" pour reposer, à sa façon, un problème humain qu'il considère comme d'un sérieux extrême.

Il faut faire remarquer que bien que Maran ait réécrit le texte de la première édition de Batouala, y apportant des modifications surtout d'ordre stylistique pour l'édition définitive, il a laissé celui de la Préface presque intact;[99] il y a simplement adjoint sept petits paragraphes, dans lesquels il fait le bilan des réactions qu'elle a provoquées depuis sa parution.

> Dix-sept ans ont passé depuis que j'ai écrit cette préface. Elle m'a valu bien des injures. Je ne les regrette point. Je leur dois d'avoir appris qu'il faut avoir un singulier courage pour dire simplement ce qui est. [17]

Il réaffirme n'avoir fait qu'effleurer "une vérité qu'on n'a jamais tenu à connaître à fond." Pour preuve, il cite la mission d'inspection envoyée au Tchad au moment même où les polémiques provoquées par Batouala battaient leur plein. Il fut interdit à la mission d'enquêter sur les faits signalés par Maran. "Ordre lui fut donné de porter ses recherches ailleurs" [17]. Depuis lors, dit-il, André Gide dans Voyage au Congo (1927) et Denise Moran dans Tchad (1934) ont rapporté leur témoignage des atrocités commises par l'administration coloniale contre les Noirs de l'Afrique Equatoriale Française,[100] et qui corrobore le sien. En outre, dit Maran, les Chambres étaient saisies des atrocités auxquelles donnait lieu la construction du chemin de fer Brazzaville-Océan. Ainsi reçut-il la satisfaction morale d'avoir été justifié, et conclut ses addenda en déclarant:

> Il ne me reste, de tout ce passé si proche, que d'avoir fait mon devoir d'écrivain français et de n'avoir jamais voulu profiter de mon brusque renom pour devenir un patriote d'affaires. [18]

Ce qui est à noter, c'est que dans les addenda, Maran ne signale aucune amélioration de la situation coloniale. En gardant presque intact le texte de la Préface de 1921, il n'a rien voulu changer à la situation historique de son roman. A ses yeux, dix-sept ans ont passé, mais rien n'a changé, et la situation ne s'est pas sensiblement améliorée. C'est la dénonciation la plus dure du colonialisme français que Maran ait pu faire en 1938.

L'Intrigue et les personnages du roman

Batouala, véritable roman nègre est le premier roman situé dans un cadre africain avec des héros ou des protagonistes indigènes africains, écrit par un romancier noir en langue française. Il relate les événements d'une période relativement brève dans la vie du personnage central, Batouala, chef traditionnel d'un groupe de villages dont il porte le nom. Mais Batouala n'est plus un véritable chef traditionnel; le système qu'il représente est presque révolu et il ne doit plus sa position qu'à la nouvelle puissance coloniale qui la maintient comme utile. Le roman se termine par la mort du chef, tué au cours d'une partie de chasse au feu par un coup de patte que lui donne une panthère enragée. La mort de Batouala, c'est aussi une mort symbolique, celle de l'Afrique traditionnelle qui se meurt sous l'action de la colonisation européenne.

Le contact de cette Afrique avec l'Europe provoque des conséquences désastreuses sur l'ensemble des structures traditionnelles, qu'il s'agisse de la chefferie, de la solidarité ethnique ou du respect des coutumes. Toutes les forces constitutives de la stabilité de la société et les éléments relativement cohérents qui constituent pour l'individu ses points vitaux de repère sont affectés. L'irruption de la civilisation occidentale sous la forme du colonialisme est l'occasion d'un véritable éclatement à l'intérieur du système et des

hiérarchies traditionnels. Le résultat est que la société coutumière devient une société dégradée et que l'individu qui se lie aux valeurs de cette société devient un personnage problématique qui a perdu son équilibre et sa cohérence. Tel est le cas de tous les personnages indigènes de Batouala.

Toute l'intrigue du roman se noue autour des trois personnages: Batouala, Yassigui'ndja la première de ses neuf épouses et Bissibi'ngui le jeune ami de Batouala et l'amant de Yassigui'ndja. Chacun de ces trois trahit, sous des formes différentes, le désarroi moral et psychique provoqué par les expériences de la colonisation.

Batouala, le chef traditionnel, représente le tragique d'une conscience déchirée entre le maintien des coutumes qu'il incarne en tant que "Mokoundji"[101] et les exigences de l'autorité coloniale qui s'y oppose et à laquelle il doit déférer surtout par crainte. Son conflit est celui d'un homme devenu impuissant à remplir pleinement ses fonctions coutumières et obligé en même temps de collaborer avec une force détestée mais reconnue comme redoutable. Dès son réveil le matin, la conscience de Batouala se heurte à cette réalité amère. S'il ne veut pas quitter son lit le matin c'est parce que "réveil et travail vont de pair" et que le mot, travail, dans la langue des hommes blancs, les nouveaux maîtres, signifie "fatigue sans résultat immédiat ou tangible, soucis, chagrins, douleur, usure de santé, poursuite de desseins chimériques" [21]. D'ailleurs, les indigènes ne peuvent plus rien faire sans l'autorisation du commandant, le représentant et l'incarnation de l'oppression coloniale, qui croit à la force comme seul outil valable d'administration coloniale, et à sa propre civilisation

comme seule base de référence pour l'expérience humaine. D'où sa brutalité et son mépris à l'égard des colonisés. Batouala ne peut organiser la cérémonie d'initiation, la N'Ganza, qui est la plus sacrée de ses fonctions, que lorsque le commandant est absent du poste; de même il sera obligé de recourir à des procédés personnels pour punir l'infidélité de sa femme et la trahison de son ami, au lieu de faire appel aux coutumes ancestrales en pareils cas. C'est parce que les coutumes n'ont plus de force, le régime colonial ayant détruit leur pertinence dans la vie de l'individu et de la tribu.

Yassigui'ndja, l'épouse favorite de Batouala et la cheffesse de tous les villages soumis à l'autorité de son mari trahit, elle aussi, les conséquences morales du régime nouveau. C'est en tant que fidèle épouse qu'elle fait son apparition dans le roman, endormie dans l'intimité de la case conjugale. Mais de l'épouse dévouée qu'elle est, Yassigui'ndja deviendra une femme cynique qui fera sien un principe licencieux selon lequel "une femme ne doit jamais se refuser au désir d'un homme, surtout quand cet homme lui agrée" [47]. Le dérèglement qui se décèle dans un tel principe, chez une femme traditionnelle, est à la fois signe et conséquence de la crise morale qui sévit au sein de la société traditionnelle sous le régime colonial. Yassigui'ndja sait que les coutumes n'ont plus de force, qu'on ne peut plus faire appliquer les peines atroces, réservées par les traditions aux adultères. Sous le régime nouveau, il suffit tout simplement de dédommager celui qui se croit avoir à se plaindre, du préjudice qu'on lui a causé en usant de son bien. Elle se sent donc libérée des contraintes morales de son milieu coutumier.

Quant à Bissibi'ngui, il revêt un caractère plutôt énigmatique. Picaresque et insouciant, ce personnage illustre plus que les autres la désagrégation du monde traditionnel banda, dont il se moque des usages les plus sacrés en se livrant à la séduction des femmes mariées. Mais doué d'un grand talent de conteur, il ne manque pas de plaire à tout le monde. Son attitude psychologique et sociale vis-à-vis de son monde traditionnel aux prises avec des changements rapides et profonds est donc marquée d'ambiguïté. Il en profite à sa manière tout en critiquant la domination étrangère qui en est responsable. Son comportement moral, en conflit avec les conventions de la tribu, fait de lui un élément mal intégré dans la société traditionnelle. Rien d'étonnant qu'il décide finalement de quitter ce milieu pour s'engager du côté des colonisateurs, dans la milice coloniale, et ainsi de faire partie de l'établissement qui s'impose en maître dans ce monde coutumier de son peuple. Bissibi'ngui et Yassigui'ndja qui s'enfuiront tous les deux vers la ville des Blancs, représentent, pour ainsi dire, l'ouverture de l'Afrique traditionnelle à la présence européenne sur le sol africain.

C'est à noter que tous les personnages indigènes de Maran sont présentés comme physiquement beaux et forts. Batouala est "robuste et membru," et possède "une force légendaire"; Yassigui'ndja est "charmante" avec "de larges hanches, les cuisses rondes et fortes, de fines chevilles" et "un air distingué"; Bissibi'ngui jouit "de cette force dans la souplesse, qui est la beauté des mâles; ossature parfaite, épaules et poitrine craquelées de muscles, pas de ventre, des jambes longues, pleines et nerveuses" [132]. Il n'y a rien chez eux qui suggère la laideur ou le grotesque qui marquaient généralement les

personnages noirs des romans coloniaux d'Afrique. Maran cherche, peut-on dire, à "rompre le charme" et à donner à sa race une nouvelle image en littérature, image faite de beauté et de grâce.

Par contre, les Blancs qui représentent la brutalité coloniale et les indigènes qui y participent sont laids et grossiers. Le commandant est vilain, surnommé "Kotaya" par les indigènes, "à cause de son gros ventre"; Boula, le milicien, est vil et méprisable, un "sinistre idiot qui marchait lentement en se traînant comme la iule" [82]. Le seul personnage européen du roman qui est beau et noble, c'est Coquelin, "le grand chasseur blanc . . . un de ces bondjous comme on en voit peu," qui vivait comme les "pauvres et bons noirs" et dont la stature atteignait celle des Saras ou des N'Gamas [168]. C'est donc un Blanc qui s'est bien intégré dans le monde des indigènes; il s'ensuit presque qu'il est bon et beau. Maran semble déférer ici à la convention classique qui allie la beauté physique à la noblesse morale et la laideur à la méchanceté; dans le "roman nègre" cette beauté et cette noblesse se placent, comme il faut s'y attendre, du côté des Noirs.

Mais si Maran peint dans Batouala un tableau de l'admirable beauté noire, son attitude à l'égard des coutumes indigènes qu'il y présente reste essentiellement celle de l'observateur étranger. Il s'en suit que malgré le réalisme de ses descriptions, les scènes de la vie coutumière gardent toujours sous sa plume une certaine empreinte de curiosité exotique. C'est que Maran apporte à ces coutumes africaines son regard et sa sensibilité de Français de culture, en sorte qu'il ne semble pas pouvoir saisir et faire ressortir ce qu'il y a de réellement essentiel et métaphysique dans le monde traditionnel africain.

C'est dans la scène de la N'Ganza, ou des circoncisions/excisions, qu'on peut noter ce regard de l'étranger qui ne perçoit que l'apparence extérieure, incompréhensible et quelque peu avilissante. Maran ne voit dans toute la cérémonie de l'initiation qu'une manifestation orgiaque, dionysiaque, où l'ivresse sexuelle se double de l'ivresse alcoolique [111]. Tout y est, hurlements, grimaces, agitations, frénésie et délire. On croirait, pour un moment, se retrouver chez le Loti du Roman d'un Spahi. C'est Maran, Français, qui contemple une manifestation qui, pour lui, ne revêt aucune signification sauf celle d'"une joie étrange, brusque, mobile, désordonnée." Mais en fait, pour les Bandas, il n'y a rien d'étrange ni de déréglé; il s'agit d'une cérémonie qui a un sens profondément religieux au sein de leur culture.

La Portée révolutionnaire du roman

Ce qui fit de Batouala une oeuvre quasi-révolutionnaire en 1921, c'est le fait de présenter, le premier, la colonisation française en Afrique noire sous un éclairage nouveau, en adoptant le point de vue des indigènes colonisés, et en élevant ceux-ci au rôle de critiques et juges de ceux qui prétendent leur apporter la "Civilisation." Maran y dit, en quelque sorte, aux colonisateurs, ce que Jean-Paul Sartre dira à ses congénères blancs, vingt-six ans plus tard: "Voici des hommes debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus."[102] Ce n'est donc pas le moindre des mérites de l'auteur du "roman nègre" d'avoir fait braquer sur les colonisateurs, déjà en 1921, ce regard accusateur qui fait chanceler leur assurance et leur bonne conscience, et qui marque, selon Sartre, le début d'une ère nouvelle dans les rapports Blanc-Noir dans le monde:

> Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie. . . . Aujourd'hui ces hommes noirs nous regardent et notre regard rentre dans nos yeux.[103]

Pour réhabiliter l'image du Noir de laquelle une littérature coloniale "pimpante et mensongère" avait fait une caricature, Maran veut démontrer que contrairement au mythe du Noir irréfléchi, grand enfant, inconscient et insouciant, les indigènes bandas sont d'aussi bons raisonneurs que leurs envahisseurs, qu'ils ont, eux aussi, leur mot à dire au sujet des Blancs et de leur "Civilisation," et que ce mot n'exprime nullement une admiration béate ni une gratitude servile.

Les indigènes ne veulent surtout pas de la "mission civilisatrice." "Aha! s'écrie Batouala, les hommes blancs de peau. Qu'étaient-ils donc venus chercher, si loin de chez eux, en pays noir? Comme ils feraient mieux, tous, de regagner leurs terres et de n'en plus bouger!" [21].

Batouala comprend mal la conception que le Blanc se fait du travail qui est foncièrement différente de celle du Banda. Celui-ci s'était accoutumé, avant l'arrivée des Européens, de régler ses activités de façon à travailler seulement pour subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille. La chasse et un peu de culture vivrière lui assuraient son état économique d'auto-suffisance. Mais voilà que vient le colonisateur qui est motivé par l'appât du gain et de l'accumulation avare des richesses, et qui ne conçoit le travail qu'en termes de profit. Il en résulte un malentendu entre lui et l'indigène pour qui le travail n'est qu'une nécessité désagréable pour la subsistance.

Batouala exprime l'attitude du Banda à l'égard du travail, qui tient à une vue pragmatique de la vie. En effet, celui-ci croit que la vie est courte et qu'il faut en profiter le plus possible tant que l'on a l'occasion. Ne rien faire, vivre au jour le jour sans se préoccuper de demain est une attitude de sagesse, dictée par cette conception de l'existence. C'est pourquoi, pour le Banda, la fainéantise qui consiste à profiter des loisirs de la vie et qui diffère foncièrement de la paresse, ne peut dégrader personne. Elle se résume d'ailleurs dans une formule de sagesse selon laquelle l'on est "mieux assis que debout et mieux couché qu'assis" [21].

En prêtant au représentant des coutumes bandas une telle rationalisation Maran entend faire comprendre que s'il y a une différence d'attitude entre le Banda et l'Européen envers le monde, elle s'enracine dans une philosophie et une conception différentes de la vie; plus important encore Maran implique par là que le Banda a sa façon propre de concevoir et d'interpréter le monde, que le "nègre aconceptuel" n'existe que dans l'imagination du colonisateur et que "la paresse congénitale nègre" et "l'amour de l'oisiveté nègre" ne sont qu'une interprétation avilie de l'attitude philosophique du Noir devant la vie.

L'indigène banda de Maran n'est pas seulement philosophe et pragmatique, il va encore plus loin, en affichant du mépris pour tout ce qu'il qualifie dédaigneusement de "manière de blancs" [40]. Batouala méprise l'homme blanc non pas seulement parce que la peau de celui-ci n'est que "tendreté et faiblesse" et que "les hommes blancs de peau sont plus douillets que les hommes à peau noire" [37]; mais aussi parce qu'ils ont des soucis, des manies et des façons que le Banda considère indignes d'un homme. Les Blancs, dit-il, trahissent une inquiétude enfantine pour la chique, ils pestent contre la piqûre des moustiques et celle des fourous; ils ont peur des mouches-maçonnes, du scorpion, et des insectes en général. Mais pour Batouala, un homme digne du nom ne devrait pas "se soucier de tout ce qui vit, rampe ou s'agite autour de lui" [38].

Maran signale que si les Blancs ont des préjugés contre les Noirs, ceux-ci en ont aussi à l'égard des Européens. Batouala nous dit que les Blancs emboîtent les pieds "en des peaux noires, blanches

ou couleur de banane mûre," parce que "leurs pieds n'étaient qu'une infection," et que "tout leur corps transpirait une odeur de cadavre!" [38]. Ainsi au mythe de l'odeur insupportable du Noir chez Loti, répond l'odeur de cadavre du Blanc, chez Maran. La "manière de blancs" comprend aussi d'autres "bizarreries" telle que la manie de se tout couvrir, des pieds jusqu'à la tête. Selon Batouala, protéger les pieds, pour éviter de les déchirer sur les dures arêtes des plateaux de latérite, peut, à la rigueur, se comprendre; mais "se garantir les yeux de verres blancs ou noirs, ou couleur de ciel, par beau temps . . . se couvrir la tête de petits paniers ou de calebasses d'espèce singulière . . ." [38], voilà qui dépasse son entendement.

Les Bandas se font des idées sur les Blancs aussi fausses que beaucoup de celles que les Blancs se sont faites sur les Noirs, toutes résultant de l'ignorance. Batouala, dans un monologue, passe en revue certaines de ces idées: les Blancs qui avalent des couteaux, tel que "le terrible 'commandant,' mange-sabre, qui avait pacifié les bandas"; ceux qui, grâce à des verres cernés de longs tubes mobiles, sont capables de voir, sans se déplacer, "les paysages les plus reculés et s'intéresser, comme s'ils y étaient, aux spectacles les plus lointains"; le "doctorro" qui fait commerce de sorcellerie chez les Blancs avec ceci de particulier qu'il est capable de vous faire "pisser bleu, --chien! bleu, --lorsque tel était son bon plaisir"; le commandant qui avait enlevé la peau de sa main, sans souffrir, une peau qui "ne ressemblait que fort peu à toutes les peaux déjà connues" [39]; certains Blancs qui jouissaient de la réputation d'avoir des bras, des yeux, des jambes et des dents démontables. Il y a aussi ces objets étranges que

transportent les Blancs avec eux, tel que celui qui se met à parler ou à chanter comme de vrais Blancs, dès qu'on fait tourner un petit morceau de bois ou de fer dans son ventre; ou "ces deux objets ronds et élastiques qu'on propulse tantôt du pied droit, tantôt du pied gauche, et qui jouent à se poursuivre sans jamais parvenir à se rattraper" [40]. Bizarre lui paraît également la manie de l'homme blanc "de couvrir de ponts plus ou moins solides les plus infirmes marigots de la contrée et d'ouvrir partout des routes, des sentiers ou des pistes que la brousse s'empressait d'étouffer en saison des pluies" [60]. Pour Batouala, jeter des ponts sur des rivières qu'on peut traverser à gué est une de ces "idées baroques" que seul peut avoir un Blanc et Yassigui'ndja est d'accord qu'"Il est vrai que c'est perdre son temps que d'essayer de comprendre les 'manières de blancs'" [60]. Maran fait ainsi voir, par les explications à contre-sens que Batouala donne de certains objets provenant de la civilisation européenne le ridicule qui résulte lorsqu'un individu, soit-il blanc ou noir, veut interpréter une culture qu'il ne comprend pas.

Mais c'est chez les femmes bandas qu'existe un véritable mythe de l'homme blanc. Certaines d'entre elles affirment au sujet des Européens, "que leur nerf viril était d'ordinaire de moindre volume que celui des hommes noirs de peau" [60]. En revanche, disent-elles, les Blancs surpassent les Noirs en ce qui concerne l'art de faire l'amour. Mais Yassigui'ndja en est sceptique, car, pense-t-elle, "Blancs ou noirs, les hommes, quand ils besognent les femmes, n'ont pas deux façons de les pénétrer de leur courte frénésie" [61]. Elle est également

sceptique à l'égard de cet autre "on-dit" selon lequel, "Certains blancs se conduisaient avec les femmes comme font deux chiens mâles qui se cavalent" car, dit-elle, "goût pareil paraissait anormal et trop infect pour ne pas être une calomnie" [61]. Par contre, elle sait que les Blancs n'ont cure de la propreté corporelle, que la moindre ablution leur fait horreur et qu'ils en usent le moins possible; c'est pourquoi, dit-elle, "ils puent toujours le cadavre" [63].

Il est accepté chez les Bandas que toute Noire ayant servi de maîtresse à un Blanc finit par prendre goût à des ignominies bestiales et par tomber en déchéance. Tel est le cas de "cette N'gapou mariée à un puissant chef M'bi" envers qui on montre un indulgent mépris: "elle a été la femme d'un blanc. Et cela explique tout" [73].

Les Bandas sont aussi au courant de ce qui se passe chez les Blancs et ils les en méprisent également. Ils savent que ceux-ci se haïssent entre eux, que les commerçants, les missionnaires et les tirailleurs ne peuvent pas s'entendre avec le commandant, que les Français et les Portuguais se méprisent mutuellement. Le grand commandant français n'a-t-il pas dit à Pangakoura le chef banda qu'après avoir créé les Blancs et les Noirs, N'Gakoura, le Dieu créateur, chercha autour de lui de quoi modeler les Portugais, et ne trouvant que "les excréments des gens de race," il en pétrit les premiers Portuguais. "Et voilà pourquoi, affirme ce commandant, quelque vils que vous soyez, les 'poutriques' valent encore moins que vous" [88].

Les indigènes bandas savent aussi qu'en Europe à cette époque, "là-bas, au-delà de la Grande Eau, les frandjés étaient en palabre

avec les zalémans et qu'ils les battaient comme on ne bat qu'un chien" [86]. Ainsi les Bandas sont convaincus que moralement, les Blancs ne valent pas mieux qu'eux-mêmes, et n'ont rien, en conséquence, à leur apprendre. Le seul avantage dont jouissent ces occupants, selon Batouala, c'est que toujours ils "palabrent pacifiquement à coups de fusils" [89], ce que ne peuvent pas faire les Bandas.

A force de comparer leur comportement moral à celui des Blancs, les Bandas arrivent à la conclusion que ceux-ci "ne valent rien" [96]. L'expérience leur a appris que les Blancs "mentent comme on respire, avec méthode et mémoire" [96] tout en traitant les Noirs de menteurs; que les femmes blanches qu'ils considéraient comme "matière précieuse," respectaient et vénéraient "à l'égard des fétiches" [99], étaient en vérité "aussi faciles que les femmes noires, mais plus hypocrites et plus vénales," et qu'"elles abondaient en vices que ces dernières avaient jusqu'alors ignorés" [99]. Ce qu'ils trouvent encore plus hypocrite, c'est que ces femmes blanches "exigeaient qu'on les respectât" [99].

Mais si les Bandas montrent du mépris pour la "manière de blancs," c'est contre l'occupant que se dirige leur haine. Ils boudent sa présence sans pourtant oser lui manifester ouvertement leur hostilité, car la prudence et l'expérience conseillent une soumission apparente à l'occupation, en attendant l'occasion propice pour donner expression à la haine refoulée. La fête de N'Ganza, qui réunit les tribus bandas en assemblée, fournit l'occasion de faire connaître leurs sentiments à l'égard du régime colonial.

Le premier aspect de l'oppression coloniale contre lequel les Bandas se plaignent, c'est l'imposition de l'impôt. Batouala déclare que sous prétexte de faire payer l'impôt, les agents coloniaux obligent les Noirs, pendant plusieurs jours de suite, aux peines de portage, sans se préoccuper du sort de tous ceux qui les subissent.

> Peu leur importe le poids des colis dénommés "sandoukous." Ce n'est pas eux qui plient sous le faix. La pluie, le soleil, le froid? Ce n'est pas eux qui en souffrent. Par conséquent, ils n'en ont cure. Et vivent les pires intempéries, pourvu qu'ils soient à l'abri. [37]

Le chef banda est convaincu que les siens travaillent dur pour enrichir les Blancs qui se moquent d'eux et qui s'intéressent peu à leur condition. Il peut citer de nombreux exemples de la mauvaise foi des "boundjous" à l'endroit des Noirs. Le "Gouvernement" n'avait-il pas choisi le moment où le prix du caoutchouc accusait une baisse inexplicable pour porter l'impôt de capitation de cinq à sept et même dix francs!

> Or, personne n'ignore que, du premier jour de la saison sèche au dernier de la saison des pluies, notre travail n'alimente que l'impôt, lorsqu'il ne remplit pas, par la même occasion, les poches de nos commandants.
>
> Nous ne sommes que des chairs à impôt. Nous ne sommes que des bêtes de portage. Des bêtes? Même pas. Un chien? Ils le nourrissent, et soignent leur cheval. Nous? Nous sommes, pour eux, moins que ces animaux, nous sommes plus bas que les plus bas. Ils nous crèvent lentement. [98]

Les Bandas ressentent un dépit secret contre les occupants également parce que ceux-ci les méprisent: ". . . non seulement ils ne nous aiment pas, mais encore ils nous méprisent et nous détestent" [91]. Le grand chef Pangakoura s'est vu injurié par le commandant lorsqu'il s'est rendu à Krébédjé pour se plaindre du comportement de Davéké, le Portuguais, qui se conduisait en forban dans les villages du chef.

Plutôt que d'écouter les doléances de Pangakoura, le grand commandant l'a traité de "Bougre d'imbécile! . . . Enfant de macaque! . . . Derrière de Bacouya" [87]. Il lui a affirmé cyniquement:

> Le N'Gakoura de nous autres, blancs, prit, au commencement des commencements, tout ce qu'il trouva de mieux au monde, et avec ça nous fabriqua. C'est pour ça que le dernier des blancs sera toujours supérieur au premier des nègres.
> Malheureusement, pour nous, notre N'Gakoura ne s'en tint pas là et fabriqua les sales nègres comme toi, avec les déchets des premiers blancs. [87]

Les Bandas comprennent bien le caractère insidieux de la politique coloniale qui se sert des indigènes pour mieux s'imposer. C'est pourquoi ils méprisent le milicien, le "Tourougou," qu'ils considèrent comme un traître collaborateur, plus haï et plus vil encore que le colonisateur blanc. Instrument très efficace de l'oppression, le milicien indigène est capable des pires actes de brutalité contre les siens pour de petits avantages que lui promet le maître colonisateur. C'est par la bouche de Bissibi'ngui qu'on apprend quelques-uns de ces avantages. Le milicien peut avoir "un fusil, des cartouches, un grand couteau retenu au côté gauche par une ceinture en cuir" [136-137]. Il est bien habillé en uniforme, il a les pieds chaussés et porte une chéchia, sans compter d'autres bénéfices supplémentaires que lui assure sa position:

> On touche de l'argent chaque lune. Et chaque 'dimanchi,' dès que le 'tatalita' du clairon a sonné le 'rompez,' on va faire son petit 'pé'ndéré, dans les villages, où les femmes vous admirent. [137]

Mais le privilège le plus important dont jouit un Tourougou se trouve plutôt dans la liberté quasi-totale que sa position lui donne vis-à-vis de la population indigène. C'est l'occasion pour Maran de

faire, une fois de plus, le procès des abus du système administratif colonial.

Le milicien indigène ne paie pas d'impôt; mais assez souvent, et avec la complicité du commandant blanc, il se livre à des razzias ou à des mesures de brutalité sadiques pour extorquer des cadeaux à la population indigène:

> Ainsi, au lieu de payer l'impôt, c'est nous qui aidons à le faire rentrer. Nous y parvenons en pillant et les villages imposés et ceux qui ont acquitté leurs redevances. Nous faisons pilonner le caoutchouc et recrutons les hommes dont on a besoin pour porter les sandoukous. [137]

Pour obtenir la faveur des Tourougous et pour épargner à leur village les pires des traitements aux mains de ces soi-disant agents de l'ordre, les chefs des villages doivent les combler de cadeaux. Le village qui manque à ces mesures de prudence fait l'objet d'une expédition punitive. "On invente une de ces bonnes histoires, qui n'ont ni queue ni tête, et on la sert toute chaude à cet excellent commandant" [137]. Celui-ci accepte volontiers l'accusation que l'on lui apporte contre un tel village tout en ignorant les véritables motifs, d'autant plus qu'il ne connaît que mal la langue du pays qu'il administre. Il y envoie une expédition punitive qui "commence d'abord par emprisonner toute la population: poules, chefs, chiens, femmes, cabris, enfants, esclaves, récoltes, et vendant parfois le tout à l'encan, verse à l'impôt l'argent obtenu de la sorte" [137-138]. Parfois, le commandant répartit entre ses amis les cabris et les poules ainsi obtenus, ou il en fait cadeau au Gouverneur qui est censé s'en souvenir et en récompenser le commandant en favorisant son avancement. En ce cas, les Tourougous ou miliciens indigènes se partagent ce qui reste du butin:

les chiens, les femmes et les récoltes. Terminées de pareilles expéditions, le commandant, en général, envoie au Gouverneur des rapports, faits en partie de mensonges et d'inventions, relatant ses propres prouesses imaginaires et celles de ses miliciens: "Un mensonge ne coûte pas beaucoup à nos commandants" [138], dit Bissibi'ngui.

Dans la critique des abus du système colonial, implicite dans l'attitude des miliciens, c'est Maran lui-même plutôt que le personnage romanesque Bissibi'ngui, qui parle, la substitution de l'écrivain à son personnage romanesque s'étant faite par une subtile transition dans la narration du pronom indéfini "on" au pronom personnel "nous." En effet, lorsque Bissibi'ngui parle de la carrière du milicien, il emploie le "on" indéfini, et n'ayant jamais fait partie de ce corps, il ne peut donc pas en parler avec le "nous" défini, comme s'il en était déjà membre. Nous sommes donc obligé de conclure que le "nous" de la narration renvoie à un autre que le protagoniste du roman et que cet autre ne peut être que le romancier lui-même qui en réalité, avait fait partie de la milice urbaine dont il fait le procès.

On peut donc dire que lorsque Maran substitue "nous" à la place de "on" dans la narration, il envisage la fonction de la narration de telle sorte qu'elle lui permette de détailler les abus des agents coloniaux et la dégradation qui en découlent. Cette façon d'envisager la fonction de la narration illustre bien d'ailleurs la façon dont Maran conçoit le but de toutes ses oeuvres africaines: instrument de critique des procédés coloniaux, Maran qui avait commencé sa carrière coloniale en exerçant la fonction de chef de police à Bangui, une charge

qui lui aurait donné l'occasion d'observer de près les méfaits des "Tourougous" dont il parle, ne fait donc que se servir de l'oeuvre romanesque pour censurer une situation sociale qu'il réprouve.

Batouala, porte-parole des doléances de son peuple, résume les reproches que les Bandas font aux colonisateurs et le ressentiment qu'ils éprouvent à l'égard des occupants:

> Je ne me lasserai jamais de dire la méchanceté des "boundjous." Jusqu'à mon dernier souffle, je leur reprocherai leur cruauté, leur duplicité, leur rapacité.
>
> Que ne nous ont-ils pas promis, depuis que nous avons le malheur de les connaître? Vous nous remercierez plus tard, nous disaient-ils. C'est pour votre bien que nous vous forçons à travailler.
>
> L'argent que nous vous obligeons à gagner, nous ne vous en prenons qu'une infime partie. Nous nous en servirons pour vous construire des villages, des routes, des ponts, des machines qui marchent, au moyen du feu, sur des barres de fer.
>
> Les routes, les ponts, ces machines extraordinaires, où ça! Mata! Nini! Rien, rien! Bien plus, ils nous volent jusqu'à nos derniers sous, au lieu de ne prendre qu'une partie de nos gains! [97]

A présent, Batouala et les siens n'ont plus d'illusion sur les occupants, qu'ils soient "Zalémans" ou "Frandjés," car "zalémans, frandjés, frandjés, zalémans," sont tous de la même race cruelle et insensible des "boundjous," et "d'une race sans coeur, il n'y a rien à espérer." Entre tous les colonisateurs, il n'y a donc rien à choisir; car le choix ne serait, dit Batouala, qu'éviter "un clan des boeufs sauvages . . . pour tomber sur une panthère à l'affût" [90].

Batouala se rend à l'évidence de la situation d'esclavage de son peuple, sous la colonisation française:

> Les Français nous ont asservis. Nous connaissons maintenant leurs qualités et leurs défauts . . . bien que je n'ignore pas qu'ils s'amusent de nous comme Paka, le chat sauvage, le fait d'une souris.

> Paka finit presque toujours par dévorer la souris dont il se jouait. A quoi bon souhaiter d'autres Pakas que ceux que nous avons, puisque nous devons, tôt ou tard, être tués, et mangés? [90]

Les Bandas se savent incapables de rejeter le joug des occupants. Asservis, ils voient interdits leurs danses et leurs chants qui sont pourtant pour eux "toute notre vie"; en conséquence, "la plus morne tristesse règne désormais par tout le pays noir" [94]. Ils arrivent à conclure que "les blancs sont ainsi faits que la joie de vivre disparaît des lieux où ils prennent quartier" [94]. Conscients de leur impuissance, sachant bien que la force fait la loi, ils se voient obligés de se soumettre, car, dit le vieux père de Batouala: "N'étant pas les plus forts, nous n'avons qu'à nous taire. Il y va de notre tranquillité" [99].

Le plus grand procès de la colonisation française en Afrique noire, c'est le désespoir profond qui en résulte chez les indigènes sous ce régime. Les Bandas ne se consolent que de la certitude de la mort qui seule peut les délivrer du joug de l'occupation. Ainsi, Batouala voit dans la mort de son père la fin, pour celui-ci, des souffrances et de l'humiliation du colonisé:

> Plus d'impôt à payer ni de sandoukou à porter. Les sévices, les prestations, la chicotte? Nini! mata! Une tranquillité absolue, une paix illimitée...
>
> Depuis que les boundjous étaient venus s'établir chez eux, les pauvres bons noirs n'avaient pas de refuge autre que la mort. Elle seule les déliait de l'esclavage. Car on ne trouvait plus le bonheur que là-bas, en ces régions lointaines et sombres d'où les blancs sont formellement exclus. [116-117]

L'assistance à l'enterrement du vieux défunt ne cesse de marmonner ce chant funèbre qui dit toute leur détresse de malheureux colonisés:

> Baba, toi seul es heureux.
> C'est nous qui sommes à plaindre,
> Nous qui te pleurons. [117]

Pourtant, chez les Bandas, "on vivait heureux, jadis, avant la venue des boundjous" [98].

Fidèle à sa promesse de faire, jusqu'à son "dernier souffle," le procès des colonisateurs, Batouala, dans son délire de la mort, leur reprochera "mensonge, cruauté, manque de logique, hypocrisie" [187], et le fait d'obliger les Noirs à participer, loin de chez eux, aux guerres européennes auxquelles ils n'ont aucun intérêt:

> Guerre et sauvagerie étaient tout un. Or ne voilà-t-il pas qu'on forçait les nègres à participer à la sauvagerie des blancs, à aller se faire tuer pour eux, en des palabres lointains! Et ceux qui protestaient, on leur passait la corde au cou, on les chicottait, on les jetait en prison.
> Marche sale nègre! Marche, et crève!... [187-188]

Si les Bandas sont les victimes d'une domination brutale étrangère, ils ne restent pas moins de fins observateurs et des critiques implacables des comportements illogiques et contradictoires de ceux qui prétendent les civiliser. Batouala, le porte-parole banda, meurt, la haine de l'occupant au coeur. Comme le Juif de Shakespeare, il peut bien justifier cette haine en disant à ceux qui oppriment son peuple, et qui leur assignent une place d'inférieurs et de sauvages:

> If you prick us, do we not bleed?
> If you tickle us, do we not laugh?
> If you poison us, do we not die?
> and if you wrong us, shall we not revenge?
> if we are like you in the rest,
> we will resemble you in that.[104]

Batouala tient d'un document à la fois politique et social, soulevant la question de la colonisation et celle de la condition des Noirs africains sous le régime colonial. Mais Maran a-t-il profité du sujet pour exprimer une haine personnelle de la civilisation et pour faire l'apologie de l'état primitif, comme le prétendaient certains de ses critiques, tel que le chroniqueur du Matin d'Anvers qui écrit en décembre 1921:

> Ceci nous fixe sur l'état d'âme de Maran, sur la tournure de son esprit. Ainsi quand un homme de couleur se civilise totalement, ce qui survit le plus clair en lui, c'est la haine de la civilisation. Logiquement, on devait en déduire que la civilisation corrompt, fausse, déforme les instincts généreux qui sont dans l'être encore près de la nature.[105]

Il nous semble que ne voir dans certains propos de Batouala que "l'anathème jeté à la civilisation" plutôt que la critique des abus coloniaux, c'est mal saisir le message du "roman nègre"; de même, attribuer à Maran les récriminations des personnages de son roman contre les agents de cette civilisation, c'est l'identifier abusivement avec ces personnages, erreur contre laquelle il prévient le lecteur dès la Préface, en déclarant que plus tard il dira lui-même ce qu'il pense des agents coloniaux et du système colonial:

> Mais, alors, je parlerai en mon nom et non pas au nom d'un autre; ce seront mes idées que j'exposerai et non pas celles d'un autre. [13]

Et dans une lettre à un ami, au sujet de Batouala, il écrit également:

> Les opinions que je reproduis, si parfois je les partage, ne viennent pas de moi. Je ne fais que traduire en français des conversations surprises ou entendues. Je suis le metteur en scène, non pas l'auteur de la pièce. . . .[106]

Léon Bocquet affirme que Maran avait recueilli les plaintes des indigènes contre le système colonial auprès d'un chef banda de sa connaissance:

> . . . René Maran n'a pas inventé ses personnages, ni leurs propos. Il a intégré dans son livre des types de sa connaissance, non tels qu'ils devraient être, mais tels qu'ils sont dans la réalité. Batouala a réellement vécu, là-bas, sous le nom de Goara qui dira peut-être quelque chose à certains coloniaux. Le Makondja [sic] est mort, il y a quelques années, dans son village où il a été remplacé par un de ses capitas. De longues conversations avec Goara ont permis au romancier de se renseigner sur la véritable haine que le nègre banda nourrit, non point contre le blanc, mais contre l'occupant, qu'il soit d'ailleurs Français, Anglais, Allemand, ou Portugais. Car d'autres chefs noirs ont complété les récits de Goara.[107]

La véritable pensée de l'auteur de Batouala sur les avantages de la civilisation européenne pour les Noirs africains nous semble être implicite dans certains déroulements de son roman. Elle peut se déceler, surtout, dans les réactions et le sort des trois personnages principaux: Batouala, Yassigui'ndja et Bissibi'ngui. Batouala, qui s'accroche à la vie traditionnelle et rejette la civilisation des Blancs meurt. Il représente donc la société traditionnelle fermée, incapable de se renouveler ou de s'adapter au changement, condamnée, en conséquence, à disparaître. Yassigui'ndja et Bissibi'ngui, par contre, qui acceptent la nouvelle civilisation apportée de l'Europe, triomphe des dangers qui les menacent et constituent un nouveau couple, en se rapprochant davantage des Blancs. Yassigui'ndja fait même plus qu'accepter; elle désire ardemment ce contact avec la civilisation européenne car c'est elle qui invite le jeune Bissibi'ngui à fuir avec elle la société traditionnelle pour retrouver la sécurité et un avenir meilleur dans la ville des Blancs. C'est elle aussi qui conseille au jeune flâneur de s'engager comme milicien dans le service des Blancs; il peut ainsi

faire partie de l'oeuvre de transformation de la société traditionnelle, par la collaboration avec une culture étrangère.

La pensée que Maran exprime ainsi au sujet des Bandas ne fait aucun doute: ceux-ci doivent accepter la collaboration avec les Blancs ou disparaître comme Batouala. C'est dans l'aménagement des relations avec la civilisation européenne que Maran place l'avenir des Bandas, et de toute l'Afrique traditionnelle.

D'autre part, il se rend compte que les inhumanités dont sont coupables les agents coloniaux à l'endroit des colonisés constituent un obstacle à l'acceptation de la civilisation européenne par ces derniers. Son souci personnel au sujet de la condition des Bandas de l'A.E.F. s'exprime dans des lettres privées telle que celle qu'il écrit en 1918 à Léon Bocquet:

> On ne parlera jamais assez de ces pauvres gens qu'une civilisation à laquelle je dois tout, a immolés et immole chaque jour davantage à sa conservation. Si toute civilisation ne se condamnait pas elle-même, le geste que fait celle-ci suffirait: je comprends qu'il ait été fait. Je me refuse à l'approuver.
>
> La question dépasse de beaucoup la question de races. Car, ce n'est pas une race ici que j'attaque ou que je défends. . . . J'appartiens à l'une. J'ai trop de raison pour aimer l'autre qui, au surplus, par les parents de ma mère, a installé dans mes veines quelques gouttes de sang. Ce n'est pas une question de races. C'est un principe, le fameux principe des nationalités dont on parle tant et que l'on écrase tant. . . .[108]

Maran reconnaît la nécessité d'une collaboration entre Blancs et Noirs; mais pour que cette collaboration soit possible et que tous en bénéficient, il ne devrait pas exister des discriminations parmi les hommes, car, nous dit Batouala, il n'y a "ni bandas ni mandjias, ni blancs ni nègres; il n'y a que des hommes et tous sont frères" [187].

Mais cette idéal de la fraternité universelle est remis en question par l'attitude des colonisateurs, représentés par le commandant qui refuse d'apporter son aide à Batouala, déclarant que celui-ci "pouvait bien crever, et tous les m'bis avec lui" [186]. Ainsi les colonisateurs, par leur mépris pour les colonisés et par leur indifférence aux détresses de ceux-ci, font obstacle à cette collaboration si souhaitable et portent, en conséquence, la responsabilité de l'absence de l'entente fraternelle entre Blancs et Noirs dans les colonies de l'Afrique noire.

NOTES

CHAPITRE III

[1] Maran se plaignait de ce que le public l'identifiait uniquement avec le "roman nègre": "Et, après tout, disait-il, même si l'on continue à faire de moi l'homme d'un seul livre, je me console en me disant qu'Arvers fut, lui, l'homme d'un seul sonnet." Cité par Léon Treich, "René Maran," Le Soir, no 116 (14 mai 1960), p. 2.

[2] Mercer Cook, Five French Negro Authors, p. 132.

[3] Dans une note manuscrite que nous avons retrouvée parmi ses papiers personnels, Maran a recensé les traductions de Batouala en langues étrangères de 1921 à 1954. Batouala a été traduit en anglais, russe, allemand, hollandais, espagnol, italien, yiddisch, polonais, hongrois, portugais, roumain, suédois, japonais, arabe et oriya (langue de l'Inde). Pour ce travail nous utilisons l'édition définitive (Albin Michel, 1938). Toutes nos citations du roman renvoient à cette édition.

[4] La plus grande partie de cette correspondance a été rapportée par Manoël Gahisto dans "La Genèse de Batouala," Hommage à René Maran (Paris: Présence Africaine, 1965), pp. 93-155.

[5] Michel Hausser, Les Deux Batouala (Bordeaux: Société Bordelaise de Diffusion des Travaux de Lettres et Sciences Humaines, 1975), p. 95.

[6] Les trois autres étaient le Gabon, le Moyen-Congo et le Tchad. Voir appendice I: Carte de l'Afrique Equatoriale Française en 1921.

[7] Il s'agit de La Maison du bonheur (1909) et La Vie intérieure (1912).

[8] Cité par René Violaines, in Hommage à René Maran, pp. 17-18.

[9] Pierre Loiselet, "René Maran," La Corrèze Républicaine et Socialiste, nouvelle série, no 228 (21 mai 1960), pp. 1 et 4.

[10] Il semble que dans la décision des Dix, des idées arrêtées chez les uns se heurtaient aux partis pris chez les autres et que le choix de chaque votant était déterminé par des raisons opposées à

celles de son voisin. Ainsi, selon Léon Deffoux, "Rosny aîné voulait faire plaisir à tous les candidats, réclamant un nombre toujours accru de tours de scrutins, témoignage de sa sympathie agissante; Rosny jeune avait une opinion non moins arrêtée: ne pas voter comme son frère; Hennique, lui aussi, avait une ligne de conduite également résolue: ne pas voter comme Céard. Et Céard recherchait le moyen de faire mentir les échotiers qui le représentaient comme rallié naturellement au candidat le plus à droite, tout en essayant de ne pas mécontenter celui qui avait été, en 1918, le principal artisan de son élection: Léon Daudet. Quant à Descaves, c'était bien connu, il votait, lui, régulièrement, à gauche." Voir Jacques Robichon, Le Défi des Goncourt (Paris: Denoël, 1975), pp. 67-68.

[11] Avant Maran, le prix Goncourt avait été décerné aux écrivains suivants:

1 John-Antoine Nau, Force ennemie (1903)
2 Léon Frappié, La Maternelle (1904)
3 Claude Farrère, Les Civilisés (1905)
4 Jérôme et Jean Tharaud, Dingley, illustre écrivain (1906)
5 Emile Moselly, Terres Lorraines (1907)
6 Francis de Miomandre, Ecrit sur de l'eau (1908)
7 Marius et Ary Leblond, En France (1909)
8 Louis Pergaud, De Goupil à Margot: Histoires de bêtes (1910)
9 Alphonse de Châteaubriant, Monsieur des Lourdines (1911)
10 André Savignon, Les Filles de la pluie, scènes de la vie ouessantine (1912)
11 Marc Elder, Le Peuple de la mer (1913)
12 Adrien Bertrand, L'Appel du sol (1914)
13 René Benjamin, Gaspard (1915)
14 Henri Barbusse, Le Feu (1916)
15 Henry Malherbe, La Flamme au poing (1917)
16 Georges Duhamel, Civilisation (1918)
17 Marcel Proust, A l'ombre des jeunes filles en fleurs (1919)
18 Ernest Pérochon, Nène (1920).

[12] Voir Brian Weinstein, Félix Eboué (New York: Oxford University Press, 1972), p. 71.

[13] Eboué, dont dira le Général de Gaulle qu'il avait, le premier, "donné le signal du redressement de l'Empire tout entier" fut, en effet, le premier des gouverneurs coloniaux français à proclamer, le 26 août 1940, son ralliement à la "France libre" du Général de Gaulle. Nommé Gouverneur-Général de l'A.E.F. par de Gaulle, le 2 décembre 1940, Eboué fut le premier et le seul fonctionnaire noir à atteindre ce rang dans l'administration coloniale française. Mort en 1944 après avoir organisé l'historique "Conférence de Brazzaville," il fut enterré au Panthéon, à côté de Victor Schoelcher, le grand abolitionniste français.

[14] Cité par Albert Maurice in Hommage à René Maran, p. 216.

[15] Le Temps, 15 décembre 1921, p. 3.

[16] L'Humanité, 15 décembre 1921, p. 1.

[17] Le Populaire, 15 décembre 1921, p. 2.

[18] Ibid.

[19] L'Action Française, 15 décembre 1921, p. 21. Le chroniqueur s'y était d'ailleurs mépris en situant Batouala en "Afrique Occidentale" au lieu de l'Afrique Equatoriale.

[20] Ibid., p. 2. Daudet n'avait cependant pas voté pour Batouala. C'était à Fatum d'Ernest Foissac, plutôt, qu'il avait donné son vote.

[21] L'Action Française, 16 décembre 1921, p. 1.

[22] Le Petit Parisien, 15 décembre 1921, p. 1.

[23] Voir Mercure de France, 153, no 565 (1er janvier 1922), p. 276. Chronique non-signée.

[24] Carl Siger, "Questions coloniales: Littérature et colonies," Mercure de France, 154, no 568 (15 février 1922), p. 201.

[25] Ibid., p. 202.

[26] Ibid., pp. 202-203.

[27] Cité par Lilyan Kesteloot, Les Ecrivains noirs de langue française: Naissance d'une littérature (Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1963), p. 83.

[28] René Gillouin, Le Destin de l'Occident (Paris: Editions Prométhée, 1929), p. 69.

[29] Ibid.

[30] Ibid., p. 72.

[31] Maurice Delafosse, Broussard ou les états d'âme d'un colonial, suivis de ses propos et opinions (Paris: Emile Larose, 1923), p. 173. Cet ouvrage, paru d'abord en 1909 sous le titre Les Etats d'âme d'un colonial fut augmenté et réédité par son auteur en 1923, dans le courant des querelles de Batouala.

[32] Jean Ajalbert, lettre au Mercure de France, 154, no 570 (15 mars 1922), p. 855.

[33] Cité par François Raynal, in Hommage à René Maran, p. 202.

[34] Cité par Jacques Robichon, Le Défi des Goncourt, p. 67.

[35] Carl Siger, loc. cit., p. 200.

[36] Arthur Pellegrin, "Le Drame du civilisé," Age Nouveau, no 32 (1948), p. 93.

[37] Ibid., p. 92.

[38] Ibid.

[39] Mercure de France, 153, no 566 (15 janvier 1922), p. 462.

[40] Jacques Boulenger, "Autour des prix," L'Opinion, 14 (24 décembre 1921), p. 3.

[41] Ibid.

[42] Mercure de France, 153, no 566 (15 janvier 1922), p. 461.

[43] Georges Rency, cité par B. Musoni, p. 98.

[44] Léon Bocquet, Préface au Petit Roi de Chimérie, p. 47.

[45] Voir La Nouvelle Revue Française, nouvelle série, no 100 (1er janvier 1922), p. 102, compte rendu non signé de Batouala.

[46] M. Delafosse, Broussard ou les états d'âme d'un colonial, p. 171.

[47] Ibid., p. 171. Il faut faire remarquer, cependant, que même si c'était "seulement la voix de ses boys" qu'entendait Maran, cela n'aurait rien enlevé à la signification de ces plaintes, les boys étant eux-mêmes indigènes nègres, soumis aux mêmes conditions sociales que le reste de la population indigène.

[48] René Gillouin, Le Destin de l'Occident, p. 82.

[49] Voir La Nouvelle Revue Française, nouvelle série, no 100 (15 janvier 1922), p. 106.

[50] Ibid., p. 106. Notons que dans l'édition définitive de Batouala, de même que dans ses romans africains postérieurs, Maran modifie ce procédé et fait suivre chaque nom indigène qu'il emploie de sa traduction française.

[51] Parmi ces ouvrages on peut citer Au pays de Batouala (1922) par le docteur Trautmann, et Vrais Noirs et vrais blancs (1922) par V. Blanche. Le premier ouvrage concerne uniquement l'A.E.F., patrie de Batouala, tandis que le second se rattache plutôt à l'A.O.F. Tous deux veulent être des exposés documentaires des relations réelles existant entre Noirs et Blancs dans les colonies d'Afrique, et prétendent montrer "sous leur vrai jour" administrateurs et administrés d'Afrique noire.

[52] Ce roman obtint en 1924 le "Grand Prix de Littérature Coloniale."

[53] Maurice Delafosse, "Renseignements coloniaux," Bulletin du Comité de l'Afrique Française, Juillet 1922.

[54] Léon Bocquet, Préface au Petit Roi de Chimérie, p. 43.

[55] Ibid., p. 57.

[56] L'enquête eut lieu effectivement en 1922, mais se solda par une dérobade. Selon Maran, la mission d'enquête reçut l'ordre de porter ses investigations ailleurs et de ne pas s'occuper des accusations que pourrait soumettre l'auteur de Batouala.

[57] Léon Damas, "Pour saluer René Maran," Les Lettres Françaises, no 285 (19 mai 1960), p. 3.

[58] La France, avant 1921, était signataire de plusieurs conventions internationales contre les abus coloniaux, telles que l'Acte de Berlin, 1885, l'Acte Internationale de Bruxelles, 1890, les deux conventions internationales de Berne, 1906, et les conventions de la S.D.N., 1920; elle s'était engagée donc à protéger les populations indigènes des territoires colonisés. Les accusations de Batouala impliquaient que la France avait manqué à ces obligations vis-à-vis les indigènes de l'A.E.F., ce qui mettait la France en mauvaise posture devant l'opinion internationale. En plus, les nations victorieuses de la grande guerre 1914-1918 avaient privé l'Allemagne vaincue de ses colonies africaines, pour raisons des traitements inhumains des Noirs de ces colonies; les territoires ainsi enlevés à l'Allemagne, le Togo et le Caméroun, furent confiés à la France sous le régime de mandat. Mais d'après Batouala la France était coupable des mêmes crimes que l'Allemagne à l'endroit des indigènes.

[59] Rapport du journal Les Continents, 15 mai 1924, p. 1.

[60] Ernest Hemingway, "Prize-winning Book is Centre of Storm," Toronto Star Weekly, 25 March 1922, p. 3.

[61] Les Continents, 15 mai 1924, p. 1.

[62] Extrait de Banjo, cité dans "L'Etudiant antillais vu par un noir américain," Légitime Défense, no 1 (1932), p. 13. Notons que nous n'avons trouvé aucune évidence de cette interdiction. Peut-être MacKay signale simplement ce qu'il avait appris par ouï-dire et qui était sans doute une interprétation exagérée de la part des partisans de Batouala.

[63] René Gillouin, Le Destin de l'Occident, p. 75.

[64] Ibid.

[65] Ibid.

[66] Cité par René Violaines in Hommage à René Maran, p. 27.

[67] Mercer Cook, Five French Negro Authors, p. 132.

[68] Selon Mercer Cook (op. cit., p. 113), pendant cette période, Maran contribue des articles aux divers journaux et périodiques tels que Candide, Je Sais Tout, et Vendémiaire. Il est fort probable que le refus de certains éditeurs de publier les oeuvres de Maran à cette époque soit la conséquence du fameux procès dont le romancier était alors l'objet. En effet, Maran était accusé d'être l'auteur d'un article diffamatoire, paru dans Les Continents, accusant le puissant

député sénégalais, Blaise Diagne, alors Sous-Secrétaire d'Etat au Ministère des Colonies, de corruption et d'avoir reçu une grosse somme d'argent pour chaque Sénégalais conscrit dans l'armée française pendant la guerre 1914-1918. Diagne, nommé Commissaire Général de l'Afrique en 1917 par le Président Georges Clemenceau, poursuivit la conscription des Noirs avec une rigueur un peu excessive, de sorte que le nombre annuel des conscrits passa de 50,000 à 77,000, dont 63,000 pour l'A.O.F. et 14,000 pour l'A.E.F. Au total, 181,000 soldats des colonies françaises d'Afrique combattirent sous le drapeau français pendant le premier conflit mondial.

Maran fut traduit en justice par Diagne pour diffamation, mais niait toute responsabilité de l'injurieux article. Malgré sa dénégation peu s'en fallut qu'il fût condamné à une peine de prison. Le tintamarre fait dans la presse autour du procès donna sans doute davantage à l'auteur de Batouala une notoriété désobligeante auprès des éditeurs soucieux d'éviter toute association avec l'écrivain contentieux.

La "mise au ban des éditeurs" fut enlevée, semble-t-il, en 1937 lorsque la maison d'éditions Gallimard accepta de publier Livingstone et l'exploration de l'Afrique. Maran crut qu'il devait le changement d'attitude chez Gallimard à l'intervention, non sollicitée d'ailleurs, d'André Gide, qui à l'époque était l'un des directeurs des éditions Gallimard.

[69] Cité par Albert Maurice in Hommage à René Maran, p. 217.

[70] Lilyan Kesteloot, Les Ecrivains noirs de langue française, p. 83.

[71] Léon Treich, "René Maran," Le Soir, no 116 (14 mai 1960), p. 2.

[72] Ibid.

[73] Léon Bocquet, Préface au Petit Roi de Chimérie, p. 43.

[74] Roland de Marès in Le Matin, 25 décembre 1921, p. 3.

[75] Léon Treich in Le Soir, 9 novembre 1937, p. 3.

[76] Ibid.

[77] Lettre d'Eboué à Maran, citée par B. Weinstein, Eboué, p. 103.

[78] Cité par Madame Camille Maran dans une lettre à une jeune italienne, Mlle Sgnaramelle, août 1962.

79 Dans un exemplaire de ce roman que Maran avait dédicacé à sa fille adoptive, Paulette et au mari de celle-ci, on lit: "Vous y trouverez des bribes de ma vie coloniale, quelques-unes de mes pensées et la profonde sympathie que j'ai pour ceux qui souffrent." Cette indication et la nature confidentielle de cette note montrent bien que Maran reconnaissait à ce roman un caractère autobiographique.

80 Signalons que dans cette section du travail toute indication entre crochets renvoie à la page de la Préface de Batouala.

81 Un Homme pareil aux autres (Paris: Arc-en-Ciel, 1947), pp. 11-12.

82 Ibid., p. 77.

83 Ibid.

84 Ibid., p. 172.

85 Albert Sarraut, La Mise en valeur des colonies françaises (Paris: Payot, 1923), p. 130.

86 D'après les recensements de 1921 que rapporte Sarraut, op. cit., p. 130, l'A.E.F. était composée comme suit:

1 Le Gabon, 274,870 kilomètres carrés, 339,401 habitants
2 Le Moyen-Congo, 240,000 kilomètres carrés, 581,912 habitants
3 L'Oubangui-Chari, 493,000 kilomètres carrés, 607,905 habitants
4 Le Tchad, 1,248,000 kilomètres carrés, 271,650 habitants
Total: 2,255,870 kilomètres carrés, 2,860,808 habitants
5 Caméroun (territoire de mandat), 431,320 kilomètres carrés
3,000,000 habitants
Total général pour l'A.E.F., 2,687,190 kilomètres carrés
5,860,868 habitants.

87 Cité par André Gide, "La Détresse de notre Afrique Equatoriale," Revue de Paris, 34, no 5 (15 octobre 1927), p. 721.

88 Un Homme pareil aux autres, pp. 132-133.

89 Cité par René Violaines in Hommage à René Maran, p. 19.

90 René Maran, "Colonisation et décolonisation," Le Cri de la France, no 280 (26 février-4 mars 1960), p. 7.

91 Montesquieu, De l'esprit des lois (1748; Paris: Editions Sociales, 1969), p. 159.

[92] Un Homme pareil aux autres, p. 133.

[93] R.P. Delos (O.P.), "L'Expansion coloniale est-elle légitime?" in Semaines sociales de France (Paris: J. Gabalda, 1930), p. 135.

[94] Un Homme pareil aux autres, p. 133.

[95] Ibid., p. 93.

[96] Ibid., p. 66.

[97] Cité par Léon Bocquet, Préface au Petit Roi de Chimérie, p. 49.

[98] Carl Siger, loc. cit., pp. 179-203.

[99] Parmi de très légères modifications que Maran y apporte, notons celles-ci: la phrase "Cette abjection ne peut inquiéter que de la part de ceux qui ont charge de représenter la France" devient dans l'édition de 1938, "Cette abjection ne peut qu'inquiéter de la part de ceux qui ont charge de représenter la France"; "cabris et poules" devient "poules et cabris"; "M. Diagne" devient "M. Blaise Diagne."

[100] Gide publie Voyage au Congo après un séjour d'environ huit mois dans cette colonie et rapporte dans le livre des cas de sévices, de cruauté et d'autres actes d'inhumanité commis à l'endroit des indigènes. La compagnie concessionnaire, la Forestière qu'il met en cause en l'accusant de soumettre les indigènes aux travaux forcés excessifs lui intentera un procès en diffamation que Gide gagnera. Grâce à Gide, le monopole de la Forestière ne sera plus renouvelé. Voir Micheline Tison-Braun, La Crise de l'humanisme (Paris: Nizet, 1967), t. 2, p. 231.

De même, Denise Moran, après trois ans au Tchad en qualité de Chef du Bureau des Affaires Politiques et Economiques écrit le roman Tchad (1934) pour faire connaître au public français, dit-elle, "ce qui se passe chez lui" et "la détresse du Tchad." Au témoignage de l'écrivain elle-même, le projet rencontra une vive opposition de la part de la Haute Administration de la colonie qui craignait que de telles révélations ne fassent tort "A l'administration, à la Colonisation, à la France." Voir Denise Moran, Tchad (Paris: Gallimard, 1934), Introduction, p. 11.

[101] Le mot signifie "chef" en parler banda. Il se dit "Mokonzi" en lingala, dialecte parlé dans la région de Kinshasa et "Mokondji" dans les régions limitrophes. Au début de son travail Maran écrivait

indifféremment "Mokondji," "Makoundji," et "Mokoundji." Dans une lettre qu'il adresse à Gahisto en 1918 il dit s'être informé de la prononciation correcte du mot et peut donc adopter l'orthographe définitive. Voir Hommage à René Maran, p. 152.

[102] Jean-Paul Sartre, "Orphée Noir," préface à l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française (1948) par L.S. Senghor. Voir Sartre, Situations III (Paris: Gallimard, 1960), p. 229.

[103] Ibid.

[104] William Shakespeare, The Merchant of Venice, acte III, scène 1.

[105] Chronique du Matin d'Anvers, 26 décembre 1921, p. 3.

[106] Voir Hommage à René Maran, p. 140.

[107] Cité par Léon Bocquet, Préface au Petit Roi de Chimérie, pp. 45-46.

[108] Ibid., pp. 48-49.

CHAPITRE IV

UNE FORME NOUVELLE DE L'ESCLAVAGE

> Entre colonisateur et colonisé, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, l'impôt, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance, la morgue, la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilies.
>
> Aimé Césaire

Djouma chien de brousse

La "querelle de Batouala" résonnait encore dans les milieux coloniaux français lorsque parut en 1927 un autre roman de Maran, Djouma chien de brousse, de la même veine que le précédent. A tous égards Djouma paraît comme la suite du "roman nègre." Les deux ouvrages se situent dans les mêmes lieux et on y retrouve les mêmes personnages: Batouala le chef banda, Yassigui'ndja, sa femme favorite et Bissibi'ngi, son jeune rival. Djouma, le chien, qui est le protagoniste du roman figure aussi dans Batouala en qualité de fidèle compagnon du chef banda.

Il y a toutefois quelques points de différence. Le protagoniste de Djouma chien de brousse, contrairement à celui de Batouala, est un animal, un chien dont la vie est cependant étroitement liée à celle des hommes. En outre les situations des personnages se modifient d'un roman à l'autre sans raison apparente. Les trois personnages sont plus jeunes dans Djouma que dans Batouala. Yassigui'ndja, qui est la première épouse dans Batouala en devient la dernière dans Djouma et au début du récit elle est encore à Krébédjé où Batouala envoie son jeune ami Bissibi'ngui pour la ramener au village.

Mais par delà ces points de ressemblance et de différence, Djouma chien de brousse se rattache à Batouala par le sujet qu'il traite. En effet, Maran y revient à la question de la détresse des colonisés et des maux qui les oppriment. Il y peint, de nouveau, de vastes tableaux bien saisissants de misère morale et matérielle, de haine et de mépris, et de l'incompréhension et l'injustice qui en

résultent. Djouma apporte une plus grande résonance aux plaintes de Batouala en présentant devant les yeux ces tableaux de preuves contre le régime colonial.

Le chien, protagoniste, revêt une double signification dans le roman. Il permet au romancier de faire le point sur la "vie de chien" que mènent les colonisés de l'Oubangui-Chari; il lui sert aussi de prétexte et de truchement pour observer et décrire cette vie.

Maran s'est beaucoup intéressé au sort des chiens dans la société traditionnelle banda. Il note que ce sort est particulièrement dur. Car chez les Bandas le chien est un objet utile dont on se sert dans la chasse au feu, sans s'intéresser nullement à son bien-être. On ne le nourrit jamais ni ne lui témoigne la moindre affection ou considération. Sa fidélité et ses services ne sont ni reconnus ni récompensés. Pour toute récompense, Djouma, le chien du chef Batouala, ne reçoit de son maître que des coups de pied et des injures; traînant ainsi une existence abjecte, Djouma est obligé, pour survivre, de se nourrir des immondices.

C'est dans le sort de Djouma chez Batouala que Maran trouve l'image de celui des indigènes sous le régime colonial. L'existence que mènent les colonisés est donc semblable à celle des chiens chez les Bandas. Le colonisé n'étant, aux yeux du colonisateur, que possession et objet exploitable, mène une "vie de chien." Le parallèle que Maran établit ainsi entre le chien et le colonisé constitue une mise en accusation des procédés de la colonisation française en Afrique Equatoriale.

Djouma qui observe avec commisération la misère des malheureuses populations soumises aux travaux forcés est aussi un chien anthropomorphisé par le romancier qui en fait le témoin muet de l'exploitation et des inhumanités coloniales. Ces procédés du colonialisme nous paraissent d'autant plus révoltants que ni les victimes ni Djouma qui les observe ne peuvent élever une voix de protestation.

Par le rôle de protagoniste qu'y tient un animal, Djouma paraît aussi comme un roman de transition au sein de l'oeuvre africaine de Maran. En effet, la place qu'occupent les animaux dans les romans africains de Maran devient prépondérante à partir de Djouma. Après la controverse de Batouala, et sans doute à cause d'elle, Maran semble avoir opté pour ce procédé pour traiter des questions coloniales. De toute vraisemblance, il espérait éviter les mêmes réactions hostiles contre le "roman nègre" qui lui avaient valu des étiquettes peu désirables et qui avaient même fini par obscurcir les véritables problèmes qu'il déplorait dans le roman et auxquels il voulait attirer l'attention.

Un heureux hasard pour Maran fit que Djouma chien de brousse parût la même année que ce témoignage important qu'est le Voyage au Congo d'André Gide. Celui-ci apporta un appui appréciable non seulement aux accusations renouvelées de Djouma contre l'exploitation éhontée des indigènes mais aussi à l'impartialité du tableau sombre que Maran peint de la société coloniale de l'Oubangui-Chari. En outre la controverse soulevée par l'ouvrage de Gide[1] détourna l'attention des ennemis de Batouala, et ce faisant épargna à Maran une nouvelle vague de critique désobligeante qui n'aurait certainement pas manqué de se

produire à la suite du renouvellement des réquisitoires contre les abus coloniaux qui sévissaient en Afrique Equatoriale Française.

Djouma chien de brousse nous met devant deux mondes antagonistes qui se dressent face à face dans la situation coloniale. D'une part le milieu européen, d'autre part le milieu indigène africain; entre les deux se situe le monde marginal des indigènes au service des colonisateurs; interprètes, miliciens, agents des maisons de commerce et domestiques.

Le milieu européen est un monde fermé, distant et flou. On ne sait rien de ce qui s'y passe ni comment on y vit. Interdit aux autres, c'est-à-dire aux indigènes, il s'impose pourtant à la vie quotidienne de deux-ci, car c'est de là qu'émane le pouvoir administratif, juridique et militaire de la circonscription qui cerne et dirige l'existence des colonisés. C'est à travers le commandant qui incarne ce pouvoir que le milieu européen se fait percevoir des populations locales. Le commandant fait figure de véritable divinité aux yeux des indigènes; il ne se manifeste qu'à des périodes fixes et dans des circonstances bien précises: pour recueillir les impôts et imposer des peines de prison, de "chicotte" ou d'amende. Son apparition publique se précède à toute occasion de préparatifs destinés à mystifier la foule indigène et à lui imposer "un vaste et plat silence."

En face de ce milieu impénétrable s'ouvre la "termitière d'hommes" en effervescence" [177] qu'est le monde des indigènes. Bien que ce milieu n'ait rien du caractère secret de l'autre, on y a pourtant l'impression d'être dans un vaste camp de concentration, un univers

policier. Cette impression vient de raisons multiples: l'air morne et inquiet des habitants, leur peur, qui fait qu'ils sont obligés de se méfier, de se dérober, de se déguiser et de se cacher, pour échapper à la brutalité des agents coloniaux; la présence constamment évoquée des miliciens, des sergents, et des commandants qui surveillent, épient ou dirigent les activités individuelles ou collectives. Les indigènes, hébétés de fatigue et de souffrances, usés et squelettiques semblent avoir subi, tous, un massif lavage de cerveau de sorte qu'ils se laissent faire et obéissent comme des moutons aux ordres du commandant ou à ceux de ses miliciens. Devant les maux qui les submergent il n'y a ni émeutes ni résistance, ni protestations ni revendications; il n'y a que la soumission. La personnalité de base des individus semble être désorganisée, détruite, anéantie, entraînant comme conséquence l'absence de toute volonté personnelle. On est loin de Batouala où se faisaient entendre du moins de virulentes invectives contre l'occupant. Dans une perspective aussi bien temporelle que spatiale, la domination coloniale a triomphé, tous ses méchanismes d'oppression ont été mis sur place et les voix de protestations des colonisés se sont tues.

On note d'ailleurs qu'il n'y a plus de manifestations joyeuses dans ce milieu; les fêtes et les cérémonies coutumières qui égayaient quelque peu encore la vie misérable des populations locales dans Batouala en sont presque totalement absentes; on trouve, au contraire, le spectacle de toutes les misères du monde et la tragédie de l'exploitation d'une race par une autre.

Le milieu des agents indigènes du régime colonial que nous appelons un monde marginal ne se rattache ni à celui des colonisateurs ni à celui des masses colonisées. C'est le milieu des déracinés qui, ayant renié la société traditionnelle ne peuvent pourtant pas se faire admettre dans la société européenne de la colonie. Représentés par deux personnages, Boula, à la fois interprète et milicien, et Sillatigui, sergent de milice, ils se font remarquer par leur servilisme aux colonisateurs et leurs brutalités aux colonisés. Ils sont lâches, vulgaires, menteurs et voleurs. Comme le chien Djouma qui s'attache au chef des Blancs après avoir été chassé de chez le chef des Noirs, ces agents ont pris goût à la soumission totale aux nouveaux maîtres qui les récompensent de petits cadeaux et d'un traitement mensuel touché à dates fixes. Au lieu d'être un lien d'interaction mutuellement bénéfique entre les deux groupes en présence, les membres de ce milieu interposé deviennent en réalité des instruments au service de la domination et de l'exploitation des leurs.

C'est par le truchement de Djouma que Maran nous fait observer ces mondes. Après la mort de son maître, Batouala, Djouma est recueilli par le commandant. Il a pu donc vivre dans les deux milieux, indigène et européen et jouir de la faveur du chef noir et du chef blanc. En conséquence, il est mieux placé que quiconque pour connaître ces milieux. En se servant d'un tel observateur, Maran cherche, sans doute, à donner aux situations qu'il décrit dans le roman un caractère de plus grande objectivité et d'impartialité. On pourrait voir en Djouma, peut-être, la conscience transposée de Maran lui-même.

Originaire primitivement du monde noir et adoptée par la suite par le monde blanc, cette conscience se serait posée, à travers ce protagoniste animal, en témoin sans parti pris des heurts de la rencontre des deux mondes, dont seuls les Noirs semblent être victimes.

Cette rencontre a des conséquences psychologiques et morales, bien néfastes, sur les populations noires. Djouma sait qu'auparavant, ces populations étaient vigoureuses, querelleuses, rudes et guerrières; elles jouissaient d'une grande liberté, n'obéissant qu'à leurs chefs de guerre et seulement lorsqu'il s'agissait d'attaquer un village ennemi. Quand elles n'étaient pas engagées à guerroyer, elles ne songeaient qu'à faire de longues randonnées à travers brousse, à manger, à boire et à festoyer. Elles aimaient les palabres tenues autour de brasiers flamboyants, les jeux du hasard, la chasse au feu et les danses au clair de lune aux rythmes de tam-tams et de "balafons." Mais qu'en est-il maintenant de ces peuples autrefois si durs au mal et si adonnés aux jouissances dionysiaques?

Djouma les voit comme émasculés, apeurés, vidés de toute leur force. Un incident vient la confirmer dans cette opinion. Un beau matin l'arrivée des deux miliciens indigènes déclenche un sauve-qui-peut dans le village de Batouala. Djouma en comprend la raison lorsque peu après il entend l'un des miliciens gourmander le chef en lui transmettant le message du commandant:

> Commandant Morokam'ba, . . . Pas content, nom di Dié! . . . pas content. . . . Colère trop. . . . M'bis, tous salauds, tous sales nègres. . . . Plantations. . . . Caoutchouc--l'impôt. . . . Porteurs . . . prison . . . chicotte, nom di Dié! . . . [57]

Djouma observe son maître, tête baissée, écouter le milicien dans un silence accablé.

C'est la première scène d'une confrontation entre colonisateur et colonisé dont il est témoin. L'attitude d'humilité de Batouala devant les injures et le ton bourru et autoritaire des messagers du commandant ne laisse aucun doute qu'il s'agit d'une relation de fort à faible, de vainqueur à vaincu. Tous les maux dont souffrent les colonisés aux mains des colonisateurs se résument déjà dans cette première scène: mépris racial, exploitation économique, injustice et brutalité implicites dans les travaux du caoutchouc, les impôts, la chicotte et la prison.

La fuite des populations de Batouala à la venue des agents de la colonisation dramatise avec force comment les Bandas voient le régime colonial et à quoi ils l'associent. Sur le plan idéologique cette fuite marque leur refus général d'accepter ou de se soumettre tout à fait à une situation intolérable d'esclavage, refus qu'ils expriment d'ailleurs avec emphase dans l'attitude que Batouala interprète avec justesse:

> Chasser? oui. Rire, boire, manger, s'amuser, danser? Oui. Entreprendre de longs voyages, se quereller, guerroyer? Préparer, quand moment était, les plantations que l'on allait ensemencer? Oui. Mais travailler pour les blancs? Non. . . . [101]

C'est la politique de la résistance passive adoptée là où avait échoué la confrontation armée. Cependant quelle que soit la forme de l'action que les colonisés opposent aux colonisateurs, elle s'avère inefficace à transformer le procédé de la colonisation; elle sert plutôt à inciter les agents du régime à une plus grande brutalité à l'égard des résistants.

Les Bandas ont beau se réfugier dans la brousse à l'arrivée des messagers du commandant, ils ne peuvent plus échapper aux ordres de celui-ci, aux souffrances physiques et morales que ces ordres leur occasionnent chaque année. Batouala, rappelant tous les fuyards, leur transmet, non sans amertume, les exigences du maître colonial: le jour de l'impôt approche, le gouvernement réclame déjà de l'argent; pour lui en donner, il faut se remettre à piler le caoutchouc; tout le monde au travail ou gare la prison, la chicotte et les coups de fusil [60].

Toute la contradiction implicite dans la position du chef coutumier dans la situation coloniale se dégage à travers la fonction qu'exécute Batouala. Chef de guerre qui devait animer la résistance contre l'occupation, Batouala se voit, une fois l'occupation accomplie, obligé d'assurer la soumission des siens au régime. Malgré le dégoût que lui inspire cette nouvelle charge, il est désormais responsable devant les occupants des actes de révolte de ceux qui l'avaient choisi pour chef. Il a mission maintenant de discipliner leur indocilité. La conséquence en est que le chef coutumier doit recourir au mensonge, à l'hypocrisie et à la duplicité pour satisfaire aux exigences contradictoires d'une situation devenue ambiguë: tout en conseillant obéissance aux ordres coloniaux, il doit feindre ne pas voir les actes de désobéissance quand ils ne sont pas trop manifestes. C'est ainsi que la colonisation a contribué dans une très large mesure à l'abâtardissement d'une haute institution traditionnelle africaine. Contrainte à jouer deux rôles opposés et contradictoires, la chefferie coutumière perd, non seulement sa pertinence sociale, mais aussi son caractère sacré qui lui assurait sa stabilité et sa survivance.

Les néfastes conséquences morales et psychologiques de la venue européenne sur les populations locales se doublent aussi de souffrances physiques. C'est encore par les yeux de Djouma que Maran nous fait regarder tout un peuple soumis aux travaux de forçat pour nourrir la cupidité des exploiteurs et celle d'une administration complice. Djouma voit les habitants du village de Batouala contraints à quitter en masse leur demeure à la recherche du caoutchouc que leur réclame l'administration. En s'en allant ils sont encore en très bonne santé; mais des journées entières passées dans des lieux marécageux et insalubres les abîmeront au point de les rendre méconnaissables. Lorsque Djouma les retrouve plus tard ils sont tous maigris, hâves, sans force.

> La fatigue tirait leur visage terreux où roulaient, noirs sur fond blanc, de grands yeux tantôt éteints, tantôt brillants de fièvre. Tristes, sales et las, ils trimaient le jour, la nuit, sans trêve. Le lourd sommeil qui bourrelait leurs paupières blêmes, semblait ne pas avoir de prise sur eux; la faim non plus, car bien qu'ils fussent affamés, c'est tout juste s'ils mangeaient les asperges de brousse et les tubercules ou baies sauvages qui leur tombaient sous la main, ou prenaient le temps de savourer le fruit jaune, rond et granuleux du caoutchouc, ensemble doux au goût et amer... [118]

Maran évoque d'une manière vivante ces scènes qu'il a dû voir répétées chaque année au cours de son séjour administratif en Oubangui-Chari. C'est bien de l'esclavage qu'il s'agissait, mais que les puissances coloniales désignaient généralement sous l'euphémisme de "mise en valeur" du territoire. Les populations indigènes soumises servent d'instrument de cette mise en valeur au profit de la métropole. Le caractère particulièrement cruel et inhumain de l'exploitation se révèle dans le tableau que Maran peint du travail de caoutchouc. Djouma, promenant des regards d'incrédulité sur le spectacle des

souffrances qu'il a devant lui voit de nombreux habitants qu'il connaît bien crever lentement par suite des labeurs qui leur sont imposés, dans la misère la plus abjecte:

> Nombre de ces derniers, incapables déjà du moindre effort, agonisaient lentement à l'écart, abandonné de tous, même de leurs parents et de leurs amis. Certains autres dormaient sans répit. Rien ne parvenait à secouer leur immense torpeur. En peu de jours, ils fondaient de manière effrayante. Leur corps s'amenuisait, s'atténuait, se décharnait et finissait par n'être plus qu'un étrange squelette animé d'une vie imperceptible, qui souffle à souffle allait s'évanouissant.
>
> Quand, par grand hasard, ils les remuaient, leurs jambes et leurs bras cliquetaient comme des ossements. Mais, les plus souvent, exception faite pour la trémulation maladive qui agitait continuellement leurs membres, et les rêves délirants et furieux qui les soulevaient, ils ne bougeaient pas, ne parlaient pas, s'oubliaient sous eux et dormaient, souillés de leurs déjections, environnés d'une nuée de mouches à charogne vertes, noires et bleues, parmi l'immonde et visqueux grouillement de la vermine.
>
> Ils glissaient ainsi doucement de la léthargie à la mort. Et dès qu'on s'était assuré qu'ils dormaient pour toujours, on creusait vite un trou, n'importe où, et on les plantait en terre, sans leur accorder les lamentations d'usage, ni procéder aux cérémonies rituelles.
>
> Le caoutchouc primait tout... [119-120]

Cette citation, volontiers longue, permet de saisir toute l'ampleur et toute l'horreur que Maran attribue aux travaux forcés dont étaient victimes les colonisés africains. Le spectacle des foules de gens, mourant au bord des marécages infestés, rongées par des "mouches à charognes" et par des vermines grouillantes, au milieu des odeurs de putréfaction figure sans doute parmi les images du sordide les plus écoeurantes et les plus révoltantes que l'on retrouve dans la littérature réaliste du "domaine français." C'est aussi l'une des plus sévères condamnations des méfaits de la colonisation qu'on puisse trouver dans la littérature de la francophonie.

Rentré dans les villages de Batouala, Djouma voit les survivants assujettis aux mêmes travaux de caoutchouc; des vieillards secs comme des triques, des hommes chétifs ou malades, des femmes enceintes ou des femmes portant leur dernier-né attaché à leur dos ou à leurs hanches, charnues, par de fortes et larges sangles de lianes, tous sont attelés au morne et pénible fardeau des colonisés, celui qui consiste à pilonner le caoutchouc:

> Les infirmes pilonnaient, les enfants pilonnaient, les vieillards pilonnaient, tout le monde pilonnait, même les femmes allaitant leur progéniture. . . . On mangeait à peine, à la va vite, sans cesser pour cela de pilonner. . . . Et c'est ainsi que de l'aurore au crépuscule, du crépuscule à la nuit, de la nuit à l'aube, de l'aube à l'aurore, pendant des jours et des jours, malgré la pluie, malgré le froid, malgré la fatigue, malgré le sommeil, chants, danses et tam-tams accompagnèrent le morne et monotone vacarme de morceaux de bois ou de blocs de pierre pilonnant des rhizomes, toujours, toujours... [172-173]

Les chants qui accompagnent ces activités n'ont plus rien de la joie et de l'allégresse d'autrefois; ils ressemblent plutôt aux chants funèbres, ce qui amène Djouma à se demander si ces peuples enterraient de la sorte la native insouciance de leur esprit aventureux et leur gaieté de toujours [161].

Les travaux forcés ne sont pas les seuls maux qui oppriment les colonisés et dont le protagoniste du roman entend se plaindre. Il y a aussi le fléau que constitue le portage, et qui fait des indigènes de véritables bêtes de somme. C'est par la bouche de Bissibi'ngui que Djouma entend évoquer les supplices qu'implique le portage pour ceux qui le subissent. On est recruté par la violence dans son village de brousse, par les miliciens indigènes; arrivant au poste de l'administration après des jours de marche forcée, sans avoir le temps de

reprendre haleine, on est chargé de lourds colis qu'il faut transporter, à même la tête, à travers marécages, jungles et régions inhospitalières, à un autre poste administratif, éloigné à de centaines de kilomètres:

> Pendant des journées entières, voire des nuits, --malgré l'ardent soleil, malgré les torrides et coupantes morsures de la latérite, malgré Mourou, la panthère, Bamara, le lion, et Kokorro, le serpent; malgré le froid, malgré la pluie, malgré l'épuisement, malgré la maladie, malgré la faim, il vous fallait vaille que vaille porter d'écrasants colis. Et pour ce travail forcé, nul salaire. Car, à peine arrivé à destination, les "commandants," par ordre venu de Bangui, vous renvoyaient à votre point de départ, en vous disant que l'argent du portage, --comme celui du caoutchouc d'ailleurs, --serait intégralement versé à l'impôt... [92]

Djouma chien de brousse fait entendre aussi les plaintes amères des colonisés contre les diverses formes d'impôts qu'ils sont obligés de payer sans cesse, et qu'ils appellent l'amende. En effet n'ayant jamais été soumis auparavant à une administration régulière, les Bandas voient les impôts comme "l'amende" infligée par le vainqueur et s'étonnent d'être obligés de la payer si souvent, en plus de l'exécution des corvées et de nombreux autres travaux obligatoires. Comme ils sont mal payés ou pas du tout pour leurs travaux, ils se trouvent dans l'incapacité de payer régulièrement ces impôts; alors ils sont livrés aux brutalités des miliciens qui ravagent les villages mauvais-payeurs. Pour se sauver de ces expéditions punitives, les indigènes abandonnent leurs villages pour se réfugier au coeur de la forêt où ils meurent de maladie ou de faim.

Mais il ne faut pas croire que Maran soit résolument contre le principe du paiement de l'impôt par les populations indigènes. Ce qu'il critique c'est l'excès des impôts et surtout la méthode employée

pour les percevoir par les agents coloniaux. Il y avait des impôts à la fois ridicules et vexatoires qui, sans enrichir l'administration coloniale, exaspéraient ceux qui les subissaient. Pour faire rentrer ces impôts les administrateurs se servaient de tous les moyens possibles, y compris les razzias des villages récalcitrants ou trop pauvres pour s'acquitter, les menaces et les tortures. C'est qu'en Afrique Equatoriale Française, l'avancement des administrateurs dépendait surtout de leur capacité à faire payer les impôts, comme en témoigne une circulaire officielle envoyée par le Commissaire-Général du Congo à tous les administrateurs du territoire, le 19 mars 1903:

> Mon attention a été attirée sur le peu d'importance des recouvrements effectués au titre de l'impôt. J'ai l'honneur de vous faire connaître que j'attache le plus grand prix à ce que vous vous efforciez d'en augmenter le chiffre, de façon à ce qu'il s'identifie autant que possible avec celui des prévisions établies chaque année. Je ne vous cacherai pas que je me baserai pour vous noter, surtout sur les résultats que vous aurez obtenus au point de vue de l'impôt indigène, qui doit être pour vous l'objet d'une constante préoccupation.[2]

Les fonctionnaires, sachant que leur avancement était lié non pas au progrès de tout ordre accomplis dans leur circonscription, ni à la paix maintenue, mais aux résultats obtenus en matière d'impôt, n'hésitaient pas de recourir aux procédés les plus criminels pour le faire rentrer.

Maran met en cause également la corruption des administrateurs et des agents qui aggrave davantage la misère des Noirs. Certains commandants ne versent qu'un faible pourcentage de l'impôt perçu à la Haute Administration; et tout en gardant la grosse partie pour

eux-mêmes, accusent les indigènes de ne pas payer. D'ailleurs ceux-ci doivent constamment s'aménager la bonne grâce de toutes les catégories de l'administration, au moyen de cadeaux, pour s'épargner des mal-traitements supplémentaires, arbitrairement imposés:

> Il ne fallait pas oublier qu'il était de bonne politique d'apporter en même temps que le caoutchouc, des poules, des canards, des oeufs et des cabris, denrées que les blancs de passage daignaient acheter aux prix les plus vils, si toutefois les prenait l'extraordinaire idée de les payer. [60]

Le portrait du commandant de la Bamba qui s'inspire, sans doute, d'un administrateur que Maran avait connu en Afrique, incarne tout ce qu'il y a de mesquin, de malhonnête et de brutal chez les administra-teurs coloniaux. Petit homme nerveux et colérique que les indigènes avaient fini par surnommer "Paka," c'est-à-dire chat sauvage, ce per-sonnage invective contre tout le monde du matin au soir, et distribue prison et chicotte aux Noirs avec la plus grande largesse. Présidant en véritable tyran à la vie des indigènes de sa division administrative, il se fait apporter, chaque semaine, par ceux-ci, des cadeaux de bes-tiaux de choix, dont il envoie une partie à son supérieur, à la fois pour entretenir son amitié et pour assurer son propre avancement.

La scène du marché de caoutchouc où préside le jeune administra-teur imberbe est le point culminant de l'orage des maux qui s'abat sur les Noirs colonisés. A l'appel de leurs noms, escortés d'hommes, de femmes et d'enfants, portant la récolte de leurs villages, les chefs se présentent pour faire peser leur caoutchouc. Ils reçoivent, en échange, un morceau de papier attestant qu'ils se sont acquittés de l'impôt. C'est une saisissante mise en scène de l'exploitation

coloniale. Les travaux de tant de Noirs, réalisés au prix de tant de souffrances et de sacrifices vont tout simplement alimenter les caisses de l'administration ou les poches privées des fonctionnaires, sans rien rapporter aux malheureux travailleurs. Maran met dans la bouche du jeune commandant la place que les colonisateurs font aux Noirs dans l'ordre de l'exploitation économique de la colonie: "Le nègre est le boy du blanc, est l'esclave du blanc. . ." [134]; c'est dire que l'indigène ne doit travailler que pour le maître colonisateur, et ne doit servir que ses intérêts. Ainsi l'idéal humanitaire de la colonisation se révèle comme un grand mensonge, un masque derrière lequel se cache le mépris racial qu'animent de sordides et égoïstes considérations économiques.

La confrontation entre le chef Batouala qui apporte son caoutchouc et le jeune commandant qui est mécontent de la quantité fournie par le chef banda met en lumière les rapports entre les différents milieux en présence dans la société coloniale de l'Oubangui-Chari. La barrière de langue qui existe entre administrateur et administré laisse la place libre à la méchanceté de l'interprète, qui falsifie les propos de part et d'autre. Le commandant, sur la foi de l'interprète, se croit insulté par le chef qui ne fait que s'excuser de l'insuffisance de sa récolte. Sans comprendre pourquoi, Batouala se voit jeter en prison et condamné à une amende de cent francs. C'est ainsi que les interprètes et les miliciens se prenaient pour régler leur compte aux populations qui avaient le malheur de les contrarier.

C'est encore par la bouche du jeune Bissibi'ngui que Maran fait résumer toutes les plaintes des Bandas contre le régime colonial:

> Etre nègre était le dernier des métiers... Ce n'était même pas un métier, mais une servitude. . . . On construisait des routes? Il fallait des nègres pour construire ces routes. Les factoriens avaient-ils besoin de caoutchouc? Il fallait des nègres pour récolter ce caoutchouc, loin de tout sentier de brousse ou parmi les lianes inextricables barrant l'approche des marigots. Les caisses, les insatiables caisses du gouvernement réclamaient-elles de l'argent? Il fallait des nègres pour payer l'impôt, --des nègres, partout et toujours...
> Le nègre était bon pour aller en prison. Le nègre était bon pour les prestations. Le nègre était bon pour le portage... [89-91]

Tout comme Batouala, mais avec plus de virulence, Djouma chien de brousse est le procès d'une situation qui aboutit à une démonstration de la destruction psychologique et morale de tout un peuple et de l'effroyable diminution numérique opérée par ce système d'esclavage qu'est la colonisation.

Les conditions que Maran déplore dans les deux romans sont bien attestées par de nombreux autres écrivains français. Mais c'est au régime concessionnaire des exploiteurs qui régnait en Afrique Equatoriale Française[3] plutôt qu'à l'administration du territoire que beaucoup de ces écrivains attribuent la responsabilité des crimes commis contre les indigènes de la région. Déjà en 1905 les actes des agents des compagnies concessionnaires en Afrique centrale avaient provoqué une enquête ministérielle, sous la direction de Savorgnan de Brazza,[4] qui avait exploré et occupé la région au nom de la France et qui s'était opposé à l'établissement du régime concessionnaire au Congo français: "Il ne faut pas que le Congo français devienne une nouvelle Mongalla,"[5] ne cessait-il de plaider.

Un des premiers, Félicien Challaye, après son voyage au Congo français comme membre de la mission de Brazza dénonce les méfaits du régime concessionnaire. Les indigènes du Congo, a-t-il noté, étaient alors dans une situation lamentable. "Les Compagnies concessionnaires les contraignent, par la menace ou la violence, à un travail mal rémunéré; l'Etat, sans leur rendre presque aucun service, les accable d'impôts et de corvées."[6] Challaye fait remarquer que les compagnies, ne pouvant compter sur le travail volontaire des Noirs, ont réclamé à grands cris le droit de les forcer à travailler pour elles.

> Ayant reçu en concession les produits du sol, elles s'imaginent que l'Etat leur a concédé aussi la main-d'oeuvre nécessaire à les récolter; elles regardent les indigènes comme leur propriété, leur chose, leur instrument.[7]

Bien plus tard, Challaye relèvera l'injustice du principe même des concessions des terres aux particuliers de la métropole, sans l'accord des propriétaires originels de ces terres:

> Les terres que l'Etat, pour les concéder, baptisait "terres vacantes," étaient en réalité les propriétés collectives des tribus indigènes. Celles-ci utilisaient à leur profit ces vastes étendues de savanes et de forêts, sur lesquelles elles revendiquaient des droits exclusifs, reconnus et respectés par les tribus voisines.
>
> Par suite de l'établissement du régime concessionnaire, les noirs sont victimes d'une immense expropriation. D'un trait de plume, on leur arrache toutes les richesses naturelles de leur sol, c'est-à-dire leurs seules richesses.[8]

On s'étonne que Maran ait gardé un silence total sur la part de responsabilité des compagnies concessionnaires dans les injustices qu'il condamne. Il ne pouvait pourtant pas ignorer ce que tout le monde savait. Par contre, il met constamment en cause les commandants et les miliciens, agents de l'administration coloniale, les dépeignant comme responsables des conditions qui oppriment les colonisés. Sans

doute la Haute Administration avait-elle sa part de responsabilité, notamment celle d'abdiquer sa charge de contrôle et de surveillance sur les activités des entreprises privées dans le territoire. Mais le fait de passer sous silence la constatation de la responsabilité de certains exploiteurs pour expliquer la condition honteuse des indigènes paraît chez Maran une attitude de complicité qu'on a du mal à expliquer, et qui est difficilement pardonnable.

C'est à André Gide que revient le mérite d'avoir pu incriminer sans équivoque les compagnies concessionnaires dans les situations des populations de l'Afrique Equatoriale Française. A la suite des querelles de Batouala qui éveillent l'attention du public sur ces situations, Gide décide de se rendre dans la région. De 1925 à 1926 il y recueillira des évidences accablantes de ces traitements inhumains des indigènes par les compagnies concessionnaires[9] et tout particulièrement contre la Compagnie Forestière du Sagha-Oubangui "qui, avec son monopole du caoutchouc et avec la complicité de l'administration locale, réduit les indigènes à un dur esclavage."[10]

> Le mal dont je m'occupe ici, écrit Gide, empêche le progrès d'un peuple et d'un pays; il ruine une contrée pour le profit de quelques-uns. Je me hâte de dire qu'il est particulier à notre Afrique Equatoriale; et plus spécialement encore au Moyen Congo et au Gabon, depuis que les Compagnies concessionnaires de l'Oubangui-Chari ont d'elles-mêmes renoncé à leurs privilèges. . . . L'étonnant, c'est qu'après avoir été reconnu néfaste, c'est qu'après avoir été dénoncé tant de fois par les gouverneurs de la colonie, après qu'on se fut rendu compte qu'il ne s'agissait point d'une mise en valeur, mais bien d'un écrémage systématique du pays, d'une exploitation éhontée, l'affreux régime subsiste encore.[11]

Le témoignage de Gide apporté à l'attention du grand public grâce à un long compte-rendu que Léon Blum, Député à la Chambre et

directeur du journal Le Populaire y consacre dans les numéros du 5 et du 7 juillet 1927 de ce journal provoque une réponse indignée de la part du directeur de la Compagnie Forestière incriminée, qui traite Gide d'esprit léger, d'imagination chimérique et de chercheur de tares.[12] Voyage au Congo, tout comme Batouala six ans auparavant, donne lieu à une querelle animée dans la presse française[13] entre les partisans et les ennemis du régime concessionnaire. La Compagnie Forestière va même jusqu'à intenter une action en justice contre Gide mais perd le procès.[14]

A la suite de ces querelles, de grands journaux métropolitains s'intéresseront à la situation coloniale en Afrique Equatoriale Française. Le Petit Parisien y enverra Albert Londres en 1928. Dans son livre, Terre d'ébène, paru en 1929, celui-ci confirme, à son tour, les situations qu'ont stigmatisées Maran et Gide, et en blâme l'indifférence publique en France, tout en tenant pour coupables l'administration coloniale et les compagnies concessionnaires:

> Deux équipes, toujours les mêmes, blanches toutes deux. L'une porte les couleurs de l'administration. L'autre les couleurs de l'homme d'affaires. Le nègre fait le ballon.[15]

Il décriera tout particulièrement la mortalité excessive parmi la population indigène, qui est la conséquence des travaux forcés, et qui nuit aux intérêts politiques et économiques de la France et de toute la colonie.

Malgré les efforts et les témoignages des écrivains et des journalistes qui ont suivi dans la voie tracée par Maran, la situation ne changera pas si rapidement. Encore en 1946, Robert Delavignette, après plus de vingt ans d'administration en Afrique noire, écrit:

> Conscripted labour simply has to be used. The problem is how to keep it within limits, and not allow it to overflow, as it has done for so many years, into a stream of abuses which infect public works, react on private enterprise and destroy villages.[16]

Delavignette déclare que des administrateurs, choqués par la mortalité trop élevée qui en résultait avaient été disgraciés pour les avoir dénoncés et pour avoir tenté de les abolir:

> Those heads of subdivisions, Commandants of cercles, and Governors, who wanted to arrest this flowing away of the peasantry, were suspected of disloyalty and deprived of means of action. They were compelled to look on helplessly while the territories in their charge were bled white. They saw the resurgence, in modern form, of serfdom and slavery which they thought to have cured. The temporary Governor of the Ivory Coast, Richard Brunot, who denounced forced labor and organized voluntary work, was recalled and disgraced. Apparently he was asked if he thought he was Jesus Christ.[17]

Dans certaines régions, dit-il, de médiocres fonctionnaires exerçaient sur des populations locales une tyrannie pire que celle des pires tyrans indigènes d'avant la colonisation: "it is as if the white chief had taken the colour of the native chiefs. And every white man is tempted to make himself a feudal ruler, especially when he lacks general culture."[18] La grande liberté d'action dont jouissaient ces administrateurs à l'endroit des indigènes s'expliquait, dans l'opinion d'Alexandre Campbell, par le fait que, mal-payés par le gouvernement, ils étaient compensés par les pouvoirs quasi-absolus d'action dans les divisions administratives qui leur étaient confiées.[19]

C'est ainsi que l'idéal proclamé de la colonisation européenne qui était adopté par les puissances colonisatrices: "to watch over the preservation of the native tribes and to care for the improvement of the conditions of their moral and material well-being,"[20] était nié

dans la pratique. Comme le fait bien remarquer Campbell au sujet des conditions des indigènes de l'Afrique Equatoriale Française:

> Whatever may be the lofty ideals of politicians in Paris or high-placed colonial officials who write books on the subject, the fact remains that in the eyes of most minor colonial officials--and it is they who actually administer French Africa--the role of the Negro is to fight for France, grow cotton under compulsion for France, and pay taxes for France. Negroes who won't fight, don't grow enough cotton, or can't pay their taxes are made to build roads. French Africa is still full of petty white tyrants who have the power of life and death over Negroes in their remote districts, and who use that power ruthlessly. . . . France must have the money the Negroes pay in taxes, must have their labor and must have them as soldiers.[21]

René Maran apporte son témoignage dans Djouma chien de brousse avec beaucoup d'objectivité et sous la forme du réalisme littéraire. En ce sens ce roman constitue un document sociologique très sûr, qui revêt en même temps une certaine importance historique puisqu'il indique le moment du premier coup de l'assaut lancé contre le régime de malheur qui sévissait en Afrique centrale.[22] Plus important encore, Djouma chien de brousse, de même que Batouala, démasque et dénonce l'hypocrisie de l'entreprise coloniale en Afrique, et ce faisant, annonce en quelque sorte l'échec de l'idéal du colonialisme sur le continent noir.

NOTES

CHAPITRE IV

[1] Voir plus loin dans ce chapitre, p. 210.

[2] Cité par Félicien Challaye, Le Congo français: La Question internationale du Congo (Paris: Félix Alcan, 1909), pp. 96-97.

[3] Selon l'historien S.H. Roberts, entre mars et juillet 1899, quarante compagnies concessionnaires obtinrent des privilèges et des concessions au Congo par des décrets gouvernementaux, sur une superficie de 650,000 kilomètres carrés. Ces compagnies exerçaient dans leurs concessions tous les droits y compris ceux de la police et de la justice. Voir S.H. Roberts, The History of French Colonial Policy (1929; London: Frank Cass and Co., 1963), p. 350.

[4] Brazza mourut au cours de cette mission en 1905 et son rapport ne fut jamais officiellement rendu public, car il incriminait et l'administration et les compagnies concessionnaires. Des extraits en furent publiés sous le titre "Histoire de la dernière mission de Brazza, d'après le régistre de correspondance inédit de P. Savorgnan de Brazza et les communications de sa famille" par Armédée Britsch, dans Correspondant du 10 janvier 1906. Félicien Challaye, compagnon de Brazza dans cette mission en fait des rapports aussi dans son ouvrage, Le Congo français.

[5] Cité par Challaye, Le Congo français, p. 102. Les compagnies concessionnaires belges de l'Abir et de la Mongalla, dans le Congo Belge, autorisées par l'Etat à percevoir l'impôt en nature, avaient contraint les populations indigènes à la récolte du caoutchouc par tous les moyens, emprisonnement, mutilations et exécutions. Les horreurs commises dans ces régions amenèrent à la destruction quasi totale des indigènes; elles sont restées d'une triste notoriété dans l'histoire de la colonisation belge au Congo.

[6] Challaye, Le Congo français, p. 106.

[7] Ibid., p. 61.

[8] F. Challaye, Souvenirs sur la colonisation (Paris: Picart, 1935), p. 68.

[9] Voir André Gide, Voyage au Congo (Paris: Gallimard, 1927); "La Détresse de notre Afrique Equatoriale," Revue de Paris, 34, no 5 (15 octobre 1927), pp. 721-732; Retour du Tchad (Paris: Gallimard, 1928).

[10] Voyage au Congo, p. 93.

[11] "La Détresse de notre Afrique Equatoriale," loc, cit., pp. 722-723.

[12] Ibid., p. 724.

[13] Voir Retour du Tchad, pp. 203-247. Les situations dénoncées par Maran et Gide seront responsables de la révolte des Bayas, de 1928 à 1930. Ceux-ci ressentaient et les travaux forcés excessifs et les impôts très lourds auxquels ils étaient soumis par les compagnies concessionnaires et l'administration coloniale. Voir V. Thompson et R. Adloff, The Emerging States of French Equatorial Africa (Stanford University Press, 1960), pp. 387-388.

[14] Voir M. Tison-Braun, La Crise de l'humanisme: Le Conflit de l'individu et de la société dans la littérature française, 1914-1939 (Paris: Nizet, 1967), 2, p. 231.

[15] Albert Londres, Terre d'ébène: La Traite des Noirs (Paris: Albin Michel, 1929), p. 147.

[16] Robert Delavignette, Freedom and Authority in French West Africa (traduction de Service africain, Gallimard, 1946; London: Oxford University Press, 1950), p. 114.

[17] Ibid., p. 113.

[18] Ibid., p. 29.

[19] Alexander Campbell, The Heart of Africa (New York: A. Knopf, 1954), p. 384.

[20] Article VI de l'Acte Général de la Conférence de Berlin, 1885, sur la question des populations indigènes de l'Afrique Centrale, cité par F. Van Langenhove, The Question of Aborigines before the United Nations (Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1954), p. 14.

[21] A. Campbell, pp. 383-384.

22 La concession accordée aux compagnies concessionnaires expira en 1930 et le gouvernement refusa de la renouveler, grâce; notamment à l'opposition de l'opinion publique, éveillée par le témoignage des Maran et des Gide.

CHAPITRE V

MARAN ET LES TRADITIONS AFRICAINES

> Il n'y a pas de peuples sans culture. . . . L'idée du nègre barbare est une invention européenne.
>
> Claude Lévi-Strauss

Le vingtième siècle qui s'ouvre sur le triomphe de la domination coloniale européenne en Afrique[1] voit aussi le début d'un intérêt marqué de la part d'une nouvelle école d'ethnologues, représentée par des savants tels que Leo Frobenius et Maurice Delafosse, à l'endroit de l'Afrique précoloniale. On note dans cette école le désir grandissant, né surtout de l'idée progressivement admise de la relativité de culture, de comprendre plus à fond les civilisations des peuples colonisés, et le refus implicite de considérer théoriquement les valeurs et les pratiques de l'ordre colonial comme absolues ou indispensables pour les indigènes. L'anthropologue Gérard Leclerc a attribué ce changement d'attitude au fait que l'anthropologie commençait à cette époque à se concevoir "non plus comme un langage confus et inessentiel, indifférencié par rapport à l'idéologie coloniale, mais comme une des formes privilégiées de la culture occidentale lorsqu'elle s'affrontait aux autres cultures sur le mode théorique."[2]

La nouvelle orientation qu'adoptaient les ethnologues avait ceci de nouveau qu'elle envisageait chaque civilisation comme n'exprimant qu'un aspect possible de l'humanité. La différence et la diversité ne furent donc plus interprétées comme marquant les étapes inférieures d'une échelle au sommet de laquelle se trouve la civilisation occidentale, mais comme le résultat de choix et de chemins divergents.[3] Ainsi l'intérêt se portait aux cultures des peuples colonisés pour leur propre valeur et non plus comme une des formes sociales d'avant l'âge de la civilisation. C'était une véritable révolution, car

l'anthropologie, qui avait amené beaucoup de savants, au dix-neuvième siècle, à l'affirmation catégorique de la supériorité absolue de la civilisation occidentale, se ravisait en reconnaissant que chaque culture est élaborée en réponse aux circonstances et aux besoins particuliers des peuples. Plus important encore, du point de vue des peuples soumis à la domination coloniale, était le fait que la nouvelle école mettait en doute l'idée évolutionniste qui subordonnait l'histoire des des colonisés à celle des colonisateurs. Ceci allait avoir plus tard des conséquences politiques dans les colonies d'Afrique; les mouvements nationalistes qui aboutissaient à la libération et à l'indépendance politique prenaient toujours, au début, le caractère de la revalorisation du passé précolonial.

Pour bien étudier et bien comprendre les civilisations africaines d'avant la colonisation qui sont pour la plupart des civilisations sans écriture, les anthropologues et les ethnologues ne pouvaient plus s'en tenir aux méthodes applicables aux sociétés à traditions écrites, mais devaient reconnaître les valeurs des éléments puisés sur le terrain même, susceptibles d'élucider le fonctionnement des cultures à tradition orale. D'après M.J. Herskovits[4] l'apport de cette méthode d'étude ne consistait nullement à exhiber au monde scientifique de nouvelles évidences anthropologiques, mais plutôt à bouleverser l'optique même de l'histoire coloniale qui s'était confondue avec l'histoire de la présence européenne et ignorait en conséquence celle de l'Afrique millénaire.

Sur cette Afrique dont on ne dispose encore que de fort peu de sources écrites, oeuvres de voyageurs arabes et européens, on se

mettait à interroger les sources orales, celles que Galbraith Welch a appelées "the non-writers who were the designers--the wise observers, the imaginers, the dispensers of praise and criticism--the revisers and editors, and the transmitters and repeaters through the centuries of traditions and history, legends and marvels--in short, the 'writers who talked.'"[5]

C'est dans la période de l'entre-deux-guerres notamment que la prospection ethnologique des civilisations précoloniales africaines a connu une très grande poussée.

Les ethnologues découvraient dans la tradition orale africaine une mine d'or de trésor culturel jusqu'alors inconnue ou tout simplement méconnue. On s'accordait à admettre de plus en plus qu'en Afrique noire cette tradition orale remplissait des fonctions précises avant la colonisation. Elle consolidait les liens sociaux et religieux, liait le présent au passé, les générations présentes à leurs ancêtres. Elle avait pour tâche de transmettre le patrimoine culturel de la société d'une génération à l'autre, et son propos essentiel était d'accumuler la sagesse ancestrale et de témoigner d'une pensée constante et millénaire par laquelle les ancêtres-fondateurs avaient octroyé aux peuples leur identité et aux institutions leur raison d'être. Comme telle, elle était et reste encore véhiculaire de la pensée et des préoccupations de l'Afrique et pouvait renseigner sur les lois sociales, sur l'économie, sur l'origine des divers produits, sur les croyances religieuses, le code moral, l'évolution des institutions, l'invention des castes, la fondation des villages, les liens totémiques et le respect des lois des ancêtres.

A partir du moment où il fut admis que la tradition orale pouvait être le véhicule d'une véritable civilisation africaine, il devint clair, surtout aux ethnologues que "l'obstacle majeur pour connaître les valeurs de la culture noire ne provenait pas de la difficulté de les identifier, mais davantage de l'opinion répandue par les puissances coloniales sur l'absence d'un patrimoine africain, opinion devenue avec le temps un axiome."[7] Malgré cet obstacle, on finissait par reconnaître que l'Afrique noire d'avant la colonisation n'était pas une table rase culturelle à la surface de laquelle on pouvait bâtir, ex nihilo, n'importe quoi, comme une substance molle et informe à laquelle l'opérateur puisse infliger n'importe quel moule.[8] Cette prise de conscience que le style de la vie traditionnelle en Afrique représentait un des multiples aspects possibles du mode d'être humain eut une conséquence importante pour les cultures africaines: celles-ci cessèrent progressivement d'être l'objet d'une curiosité exotique pour devenir un domaine de recherche et d'intérêt de plus en plus sérieux.

Mais la découverte des cultures africaines par les intellectuels occidentaux et l'engouement de la nouvelle école d'ethnologues pour les formes dites primitives n'ont pas manqué de soulever la question de motivation et d'attitude, surtout vues les conditions dans lesquelles ces phénomènes s'étaient produits. Les expériences de la première guerre mondiale avaient sans aucun doute provoqué une crise dans la conscience occidentale. Les valeurs que l'on tenait pour certaines jusqu'alors ne le paraissaient plus du jour au lendemain; la guerre avait tout remis en question, culture, morale, religion. Une atmosphère de malaise planait sur l'avenir de la civilisation européenne,

atmosphère que Valéry traduisit en 1919, au lendemain de l'épouvantable destruction, dans des lignes restées célèbres: "Nous autres civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles." Quelle part prenait cette conscience douloureuse et désabusée dans l'intérêt porté aux cultures dites primitives?

Roger Caillois aborde la question dans un article remarquable, "Illusions à rebours."[9] Il voit les ethnologues et les autres intellectuels européens qui s'étaient enthousiasmés pour les cultures "primitives" comme des révoltés contre les valeurs de la civilisation occidentale, qui s'acharnaient à mettre en question les disciplines religieuses, civiques, intellectuelles, morales et esthétiques grâce auxquelles cette civilisation s'est constituée, se maintient et prospère. Cette attitude aurait été provoquée par la déception et la rancoeur devant le pressentiment de la déchéance prochaine de l'Occident, ou tout au moins par le doute à l'égard de la pérénnité de sa suprématie actuelle. Il y avait chez ces "révoltés," selon Caillois, la conviction passionnelle que la civilisation dont ils participaient était hypocrite, corrompue et répugnante, et qu'il fallait chercher ailleurs, n'importe où, et pour plus de sûreté aux antipodes géographiques ou culturelles, la pureté dont le besoin était ressenti.[10] L'attrait pour les cultures "primitives" serait donc une solution de rechange. Ce ne seraient pas leurs mérites particuliers qu'on appréciait mais leur commun dénominateur: l'instinct et l'inconscient qui paraissent affranchis des normes, des codes, des contraintes et des conventions qui donnent à la civilisation son caractère propre. On les aimerait donc parce qu'elles représentaient le contraire de tout ce que l'on haïssait dans la civilisation occidentale.

Mais le goût pour les formes "primitives" ne s'expliquait pas par la seule réaction contre la civilisation occidentale. Caillois note que chez certains, c'était l'attitude exotique qui caractérisait ce goût. La distance était alors le mot-clé, qu'elle fût due à la différence des niveaux ou à l'éloignement dans la chronologie; d'où le fait que ce nouvel exotisme se portait indifféremment aux cultures rudimentaires ou disparues. Chez d'autres encore, c'était le besoin de rendre justice à des peuples naguère dédaignés. Poussé par un excès de générosité, on découvrait à ceux-ci des vertus disproportionnées à leurs apports et qui étaient souvent celles dont ils manquaient le plus. Caillois conclut que quelle que soit la motivation qui caractérise la démarche des intellectuels européens à l'égard des cultures "primitives," elle aide plutôt à découvrir la disposition psychologique de ces intellectuels qu'à faire apprécier les cultures dont ils s'enthousiasmaient.

On doit reconnaître à l'analyse de Caillois une valeur considérable. Cependant, cette analyse semble nous dire plus sur Caillois lui-même que sur les intellectuels qu'il stigmatise. En effet Caillois paraît considérer le goût pour les cultures étrangères non-européennes comme maladif, taré, une aberration. Pour lui, de toute évidence, il n'y a que la civilisation occidentale qui vaille, d'où sa détresse que des Européens aient pu "préférer la plastique primitive au portail de Chartres, le jazz à Mozart et les spasmes de la possession par les esprits auxquels ils ne croient pas, au culte d'un dieu auquel sans doute ils ne croient pas davantage, mais qui a le tort d'être celui de leurs pères et celui auquel ils ont honte d'avoir cru."[11] Caillois

trahit le même eurocentrisme excessif de tous les partisans de la supériorité culturelle et raciale occidentale, la même attitude qui consiste à tenir pour ridicules, grotesques et barbares les formes culturelles qui diffèrent de celles de l'Europe.

Si l'on attribue à la révolte contre la civilisation occidentale ou au goût de l'exotisme, la découverte des cultures africaines, il ne suffit plus d'expliquer l'intérêt que les puissances coloniales portaient à ces cultures par ces mêmes phénomènes-là. En effet parmi les chercheurs qui montraient de l'attrait pour les cultures africaines dans l'entre-deux-guerres, bon nombre étaient fonctionnaires et administrateurs coloniaux. Ce fait met en lumière une autre dimension de la motivation des études africaines pendant cette période, la dimension politique. Les puissances coloniales se rendaient de plus en plus compte de l'importance de ces études pour la réussite de leur entreprise de colonisation, car pour bien consolider l'emprise sur les populations indigènes, pour pénétrer l'âme de ceux-ci, pour comprendre leurs susceptibilités afin de mieux s'assurer de leur soumission, il fallait connaître leurs coutumes.

La préoccupation de ces ethnologues-administrateurs fut donc la recherche des éléments culturels qui puissent permettre la connaissance du colonisé, non pas comme un être humain, mais comme un objet exploitable. L'ambiguïté chez ces chercheurs provient du fait qu'ils donnèrent à leur enquête une allure scientifique et objective, désintéressée dès lors qu'ils justifiaient la colonisation et prônaient l'utilisation des cultures africaines dans le but de raffermir les intentions coloniales. Soucieux d'adapter les mécanismes de domination

aux dispositions locales pour en tirer le plus de profit possible, ils comptèrent avec les réalités africaines dans la mesure où elles purent fournir une base permettant de s'imposer sans résistance. Ils prétextaient qu'ils cherchaient dans les cultures africaines les fondements éventuels de la modernisation du continent; mais cette modernisation était communément comprise par eux comme l'avenir africain de la présence européenne. Conséquemment ils jugeaient que les intérêts européens seuls devraient déterminer l'orientation culturelle à donner à l'Afrique.

Cette orientation prenait bien souvent la forme de l'imposition de nouvelles structures politiques. A la place des chefs coutumiers, par exemple, on créa de nouvelles chefferies dans le but d'affaiblir l'opposition et l'influence de l'autorité traditionnelle et de faire de la nouvelle un allié dévoué et sûr, puissant mais dirigé. Là où les chefs coutumiers étaient maintenus, l'administration coloniale prenait toute mesure d'empêcher l'exercice des prérogatives que leur garantissait traditionnellement leur position, telles que l'initiative de la guerre et la sauvegarde et le renforcement des convictions communes. Ainsi des institutions traditionnelles virent certaines de leurs charges "redéfinies, abrogées ou dévalorisées."[13]

Les ethnologues officiels s'intéressant aux cultures africaines n'y cherchaient donc qu'un appui nécessaire à l'essor colonial, et non pas les moyens d'assurer leur revalorisation. En conséquence, ils ne les présentaient pas comme des cultures vivantes mais comme des documents "archéologiques," bons à mettre dans les musées, pour l'histoire des cultures comparées. C'est qu'ils travaillaient dans la pratique

à l'évincement des coutumes africaines de la vie moderne. La colonisation s'identifiant dans leur esprit avec la modernisation, ils perdaient de vue les considérations économiques et politiques sous-jacentes de l'entreprise coloniale. Pour eux les manifestations culturelles, les structures sociales et politiques, les valeurs spirituelles africaines n'étaient que des productions d'un monde en bas âge appelé inéluctablement à disparaître et à être remplacé par un monde nouveau, issu de la colonisation.

Quels que soient les motifs qui avaient poussé et savants européens et administrateurs coloniaux à entreprendre la prospection des cultures africaines, le phénomène prenait de l'ampleur. C'est à ce mouvement de "découverte" qu'on doit l'intérêt qu'avaient éveillé chez René Maran les coutumes locales de l'Oubangui-Chari et les études qu'il leur avait consacrées.

Dans un article intitulé "René Maran et la quête de l'Afrique millénaire,"[14] Georges Ngal, le critique zaïrois, note ceci:

> Maran a été hanté toute sa vie par l'appel de l'Afrique. L'Afrique d'avant la chute dans la "situation coloniale." C'est vers cet âge d'or, où l'harmonie universelle entre tous les éléments règne, qu'il a dirigé sa nostalgie. Même si par moment, cette quête appelle quelques réserves, il a cru peut-être s'y enraciner pour résoudre les drames de sa vie.[15]

Cette appréciation de l'attitude de Maran face à l'"Afrique millénaire," quelque juste qu'elle puisse paraître, appelle des remarques. Elle relève d'une certaine tendance depuis la mort de Maran à voir celui-ci comme le grand champion des cultures africaines.[16] Il y a là une méprise qui provient, de toute évidence, d'une confusion.

C'est qu'on veut interpréter la prise de position humanitaire de Maran en faveur des indigènes opprimés comme une prise de position sans équivoque en faveur des cultures indigènes méprisées par le régime colonial. Cette erreur est favorisée d'ailleurs par l'enthousiasme que Maran apportait à ses études des cultures africaines au cours de son séjour colonial.

Pour bien apprécier les différents motifs possibles de cet intérêt de la part de Maran, il paraît tout à fait nécessaire de tenir compte du fait que Maran était aussi un administrateur colonial. Comme tel, il avait un certain intérêt à comprendre les coutumes locales afin de pouvoir respecter autant que possible les susceptibilités de ses administrés, et de pouvoir pacifier de la sorte ceux d'entre eux chez qui couvait du mécontentement contre l'occupation coloniale. C'est donc s'abuser, nous semble-t-il, que d'expliquer l'intérêt que Maran prenait aux coutumes africaines par l'unique motif de "sa nostalgie" pour l'"âge d'or" de l'Afrique précoloniale.

L'article de Ngal laisse entendre également que Maran voyait dans les cultures traditionnelles africaines une solution aux "drames de sa vie." Si, par "drames," ce critique entend la situation de Maran comme Noir et Français, il faut bien remarquer que ces "drames" étaient d'origine plutôt raciale que culturelle, et que Maran, tout solidaire qu'il fût sur le plan ethnique avec les indigènes africains, ne s'identifiait pas avec eux sur le plan culturel. Chez lui, race et culture ne se confondaient nullement. C'est le fait de méprendre chez Maran solidarité raciale pour identité culturelle qui fait que Ngal voit celui-ci comme "le grand initiateur à la recherche de soi et à l'affirmation de l'identité africaine."[17]

Cependant les études que Maran a consacrées aux légendes, aux croyances et aux institutions de l'Afrique traditionnelle de l'Oubangui-Chari revêtent une valeur indiscutable. Elles fournissent--les essais surtout--une espèce de recueil de coutumes et de pratiques qu'on peut lire encore aujourd'hui avec beaucoup d'intérêt. Dans l'Afrique qui se transforme rapidement et où les traditions ancestrales disparaissent plus rapidement encore, de tels recueils sont de véritables trésors. Mais du point de vue de notre travail, ces études ont une signification particulière: elles constituent une reconnaissance des cultures traditionnelles par Maran et un effort de les faire mieux connaître par la France coloniale. Même si bien souvent la présentation et les interprétations qu'il donne à certains aspects de ces cultures appellent quelques réserves, l'effort reste cependant fort appréciable.

Les coutumes et les légendes des deux groupes ethniques de l'Afrique centrale, les Saras du Tchad et les Bandas de l'Oubangui-Chari, font l'objet d'étude dans les deux essais: Le Tchad de sable et d'or (1931)[18] et Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari: Choses vues (1933).[19] Maran a aussi consacré un roman à la société précoloniale de cette région, Le Livre de la brousse (1934).[20]

Le Tchad de sable et d'or

Cet ouvrage est un mélange curieux de thèmes et de sujets divers, à la fois carnet de route, journal intime et étude ethnologique. Maran y décrit ses derniers mois en Afrique et son voyage de retour en France après sa démission des cadres coloniaux. Au fil de cette description il nous livre des réflexions personnelles sur la colonisation française en Afrique centrale et rapporte des traditions locales qu'il avait notées. Ici c'est Maran Français et administrateur colonial qui parle.

C'était au poste de Koumra, dans la circonscription du Moyen-Chari que Maran avait recueilli les croyances et les légendes africaines rapportées dans le chapitre intitulé "Coutumes et Traditions." Il ne s'agit pas, toutefois, d'une étude critique de ces coutumes et traditions. Il n'y a aucune tentative de les expliquer ou de les interpréter. Il semble que Maran ait bien compris les limites de ses connaissances africaines; aussi n'avait-il pas entrepris d'élaborer des théories ou une philosophie des cultures africaines. D'ailleurs ses intérêts en ce qui concerne ces cultures l'ont incité à envisager des résultats bien plus pratiques, et d'utilité plus immédiate pour l'administration. En étudiant les coutumes indigènes, dit-il,

> Il me serait alors possible de descendre plus avant dans l'âme que l'on croit à tort réticente, des populations dont on m'a confié la gérance et de ne plus les froisser

> inconsidérément dans les croyances et coutumes qu'ils ont héritées de leurs traditionnaires.[21]

Ces lignes prennent toute leur signification lorsqu'on se rappelle que de nombreuses révoltes se produisaient à l'époque contre la colonisation française en Oubangui-Chari. Maran y était arrivé au moment où celle du chef nommé Vridi Baram Bakié mettait en cause la présence française dans toute la région[22] et il devait lui-même plus tard participer à des opérations policières contre des chefs locaux "rebelles." Avec une méprise caractéristique du colonisateur qui croit que la colonisation est pour le bien des indigènes et que ceux-ci devraient être humainement traités, Maran interprète ces soulèvements comme les réactions de ceux qui ont été "froissés dans leurs croyances et leurs coutumes," tout en ignorant leur signification véritable qui est l'expression du rejet de la colonisation. Il prend donc la position que tout administrateur colonial devrait tout faire pour les éviter, afin que la colonisation française puisse poursuivre son chemin sans obstacles. L'administration coloniale anglaise, il lui semble, est plus judicieuse à ce propos que l'administration française, car elle élimine tout aspirant fonctionnaire qui se révèle incapable, au bout d'un an, de parler les langues ou les dialectes du pays où il est affecté.[23] Comprendre l'indigène pour ne pas le provoquer à la révolte semble être le principe qui gouvernait l'attitude de Maran à l'égard des coutumes africaines. "Comprendre, dit-il, c'est presque toujours détester moins, c'est souvent aimer un peu, parfois en dépit de soi-même."[24]

Il note les difficultés pour l'étranger à connaître les vraies traditions africaines:

> Chaque jour, écrit-il, pendant des semaines, j'ai interrogé patiemment, serrément, méthodiquement, hommes et femmes, les vieillards que l'on m'avait désignés comme étant les plus sûrs gardiens oraux des pures traditions saras. . . . Il m'a fallu, certains jours, réviser de bout en bout les renseignements que l'on m'avait fournis la veille, m'en faire préciser d'autres, que de soudaines contradictions ou des variantes imprévues rendaient tout à coup obscurs, essayer de coordonner tout ce fatras.[25]

Il y avait aussi l'inconvénient de se servir d'un interprète qui ne comprenait pas toujours le sens exact des questions qu'il voulait faire poser à ses informateurs.[26] Par ailleurs, il lui était impossible de connaître certains rites et certains secrets d'initiation soigneusement gardés par les initiés; son pouvoir de commandant se brisait "contre tout ce qui est tabou." On avait pour lui la même méfiance qu'affiche en général tout paysan africain à l'égard d'un étranger fouinant dans les secrets locaux. Ceci révèle un autre aspect des relations entre Maran et les indigènes africains; malgré ses longs séjours auprès de ceux-ci, il ne semblait pas avoir réussi à conquérir leur confiance totale.

Pourtant il nous rapporte des traditions qui avaient dû être recueillies par lui par enquête verbale et notées aussitôt. Il y a des mythes cosmogoniques qui expliquent l'origine du monde et légitiment les usages; des légendes totémiques qui éclairent l'interaction entre les êtres multiples et leur hiérarchie; des croyances religieuses et du folklore qui offrent une image de la sensibilité africaine et révèlent ce que le Sara était affectivement avant le désarroi de la colonisation.

Les mythes que Maran a notés nous renseignent sur les différentes divinités saras. Sou est le dieu créateur. En un seul jour, il fit exister l'univers. C'est lui qui assigne à chaque être son domaine: aux oiseaux l'air, aux animaux la brousse et aux poissons l'eau. Il a inventé le feu dont il a fait cadeau aux hommes. C'est la légende de l'origine du feu. Bien avant que l'homme n'ait réussi à faire naître le feu en frottant du bois bien sec ou en utilisant des silex, le premier feu recueilli fut celui qui provoqua des incendies quand la foudre tomba du ciel. Il était envoyé par Sou. Les hommes le captèrent et le conservèrent pour s'en servir. Cette légende peut bien renfermer un élément véridique sur l'origine de la maîtrise du feu par les hommes. Elle rappelle bien une autre, celle de Rosny aîné dans "La Guerre du feu": le feu capturé et conservé dans de petites boîtes d'écorce que transportent les hommes de la préhistoire, qu'ils perdent dans les marécages, et qu'il leur faut alors capter à nouveau.

Maran nous donne un récit vivant des deux divinités qui incarnent le bien et le mal chez les Saras. Le dieu du Bien s'appelle Ndo. Il est sans forme et sans visage. C'est lui qui protège les semences et les champs, moyennant des offrandes de poules et de cabris. On imagine qu'il habite les grands arbres et les cavités qui se trouvent au creux des branches. Ndo est la divinité des champs qu'on retrouve dans toute vieille société paysanne pour laquelle la vie au contact de la terre, des végétaux, des animaux d'élevage, est demeurée l'essentiel.

Le dieu du Mal, s'opposant à celui du Bien, s'appelle Kor. Il s'amuse à faire souffrir les hommes, à les rendre fous, surtout. Kor

apparaît comme "un être bizarre, tout habillé d'herbes et de feuillages, dont on ignore s'il est jeune ou vieux, s'il a corps et visage." Il a d'ailleurs la faculté de disparaître brusquement sans laisser de trace. C'est donc une puissance incorporée au monde végétal. Pareil à Barbe-Bleue, Kor a tué ses nombreux femmes et enfants et vagabonde partout pendant la saison sèche à la recherche de victimes.

Maran croit retrouver ces deux divinités, sous d'autres noms, chez les Bandas, voisins des Saras. Mais d'après les récits qu'il en fait, il n'y a pas qu'une différence de noms entre les dieux saras et bandas; il y a une différence d'attributs aussi. En pays banda, les divinités n'incarnent pas le bien ou le mal; on les conçoit plutôt comme ayant une plus grande disposition pour le bien ou pour le mal. Ainsi N'Gakoura dieu du Bien n'est pas l'incarnation de la bonté puisqu'il est capable de méchanceté; de même, Koliko'mbo, dieu banda du Mal n'incarne pas le principe puisqu'il est parfois capable de bonté. Mais les deux dieux sont des ennemis implacables, et ils ont chacun l'habitude de supprimer les partisans de l'autre qu'on retrouve parmi les hommes.

D'autres divinités sont des forces de la nature qui agissent directement aussi sur les hommes: le soleil, la lune, les étoiles et les vents. Chacune d'elles possède des qualités de bienfaisance ou de malveillance qu'elle exerce à son bon plaisir sur les hommes.

Les Saras et les Bandas, selon Maran, conçoivent les rapports entre les hommes et les dieux en termes d'échanges. Les hommes font des offrandes aux dieux et ceux-ci exaucent leurs voeux. Et si les dieux disposent des pouvoirs de déterminer et de diriger les affaires

humaines, les hommes, de leur côté, possèdent le secret d'influencer la volonté des dieux. Ce secret se résume dans la formule:

> Si l'on connaît le nom on connaît le dieu, et si l'on connaît le dieu, on connaît sa force et l'on peut le contraindre en l'évoquant. Car il y a identité entre le nom et l'être nommé ou la chose nommée. Et c'est pourquoi la seule énonciation d'un phénomène ardemment désiré suffit à le susciter.[27]

L'homme, écrit le conteur sénégalais Bernard Dadié[28] a toujours cherché à expliquer par les légendes tout ce qui l'entoure, et à répondre aux questions que depuis des siècles on se pose sur l'origine des cérémonies, des lois, des coutumes et des arts. C'est dire, en effet, que toute légende est le produit d'une culture donnée, au sein de laquelle elle prend toute sa signification. La légende ne revêt ses dimensions philosophiques ou morales que si elle est interprétée comme l'expression d'une conception du monde ou de la vie. Sinon elle n'est qu'une histoire de vieille mère pour endormir les enfants. Ceci est particulièrement vrai pour les légendes africaines qui sont pour les Africains "à la fois des livres et des monuments" et qui "contiennent le génie de la race noire, la sagesse des anciens."[29]

Cet aspect de l'importance que prend la légende dans les cultures africaines ne se remarque pas dans l'évocation que fait Maran des légendes saras et bandas. Etant donné le fait qu'il présentait ces légendes à un public qui avait une toute autre orientation philosophique, religieuse et morale, il serait légitime de prétendre que Maran aurait dû les expliquer, les interpréter; qu'il aurait dû faire le point des ressemblances ou des différences entre les idées sous-jacentes et les croyances ou idées connues de son public. C'est

un procédé qui rend toujours plus accessible la culture étrangère que l'on veut faire connaître ou faire valoriser.

Pourtant les ressemblances ne manquent pas entre les conceptions saras et bandas du monde et de l'homme et celles de l'Europe chrétienne que Maran connaissait bien. L'idée d'un dieu créateur qui créa tout ce qui existe ex nihilo; la vue manichéenne d'un monde partagé entre les deux principes antagonistes du bien et du mal; la reconnaissance de ces principes comme les fondements de la morale humaine.

Mais Maran rapporte les légendes et les coutumes africaines d'une façon si simple qu'elles sont dénuées de leurs vraies significations. C'est une manière de présentation qui pourrait faire croire à une conception simpliste du monde de la part des Noirs, ce qui se conforme un peu trop à la thèse de Gobineau. Pourtant il n'y a rien de simpliste dans la vue cosmique du Négro-africain, ainsi que le démontrent bien les études de Placide Tempels et de Marcel Griaule.[30] Ceux-ci s'étaient aperçu qu'il existe un véritable humanisme négro-africain et ils s'étaient efforcés d'en dégager les idées motrices. Le Négro-africain, dit Tempels, conçoit la vie comme un don de Dieu; mais Dieu n'est pas conçu comme le centre de la création, laquelle graviterait plutôt autour de l'homme:

> . . . la création est centrée sur l'homme, et, la génération humaine vivante, terrestre, est le centre de toute l'humanité, y compris le monde des défunts; tant les forces supérieures que les forces inférieures n'existent par la volonté de Dieu que dans le but d'augmenter la force vitale des hommes durant leur vie terrestre.[31]

Le monde des divinités, bonnes ou mauvaises, de même que celui des défunts serait axé sur celui des vivants; il exercerait sur les

hommes "une influence paternalisante" par un contact constant et familier à travers les éléments de la nature, car le Négro-africain, selon Tempels, croirait que le monde des choses peut servir de langage entre l'homme et les forces surnaturelles et véhiculer une réalité mystérieuse sous l'impulsion de la parole. Grâce à leur propriété chimique, les objets matériels, d'après cette conception de l'être, peuvent acquérir une force spirituelle par l'incantation et la magie; l'homme s'assimilerait alors à la chose, la faisant son allié, son instrument et sa force. En conséquence, l'attitude de l'homme noir devant l'univers ne serait pas caractérisée par la passivité ou le fatalisme mais par le souci constant de voir se réconcilier les forces diverses, de les soumettre et de s'en servir pour conserver et intensifier sa vie d'homme.

La conception de la vie chez le Négro-africain dépasserait donc la simple expression du biologisme; il embrasserait l'être humain "dans sa totalité réelle, actuellement réalisée et actuellement capable d'une réalisation plus intense."[32] La vie serait le point de mire de la culture africaine; elle déborderait tous les champs d'énergies matérielles et spirituelles, les valeurs familiales, l'attachement au clan et la fidélité aux coutumes. Elle se placerait au terme de l'enquête ethnologique au niveau des valeurs spirituelles de l'homme qu'elle exprime; elle désignerait enfin le rang propre de l'homme dans l'ordre des êtres en indiquant le rapport ontologique qui les constitue forces agissantes dans l'univers. Ce sont là des dimensions de l'univers africain qui semblent avoir échappé totalement à René Maran et que l'on ne saurait deviner à travers sa présentation des légendes et des coutumes africaines dans Le Tchad de sable et d'or.

Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari: Choses vues

A l'encontre de l'ouvrage précédent qui ne consacre qu'un chapitre aux coutumes africaines, Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari s'y donne exclusivement, en se limitant, toutefois, aux traditions des Bandas.

Maran y rappelle, en guise d'introduction, le grand intérêt suscité par l'Afrique depuis la fin de la première guerre mondiale, et dont témoignent les titres croissants des ouvrages consacrés au continent noir, tout particulièrement "aux groupements aborigines qui végètent tant bien que mal, et plutôt mal que bien, entre le Congo, l'Oubangui, le Chari, le Logone et le Sangho."[33] Ceci nous fait croire que sa démarche est commandée par la vogue du jour, la vogue de l'Afrique noire, et qu'il ne fait qu'en profiter pour dire son mot au sujet de ces populations qui "stagnent" en Afrique centrale. Cette hypothèse sur la motivation de Maran est appuyée, entre autres, par le fait que Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari a un ton nettement polémique. En effet Maran nous cite quelques écrivains dont les noms font autorité en France en matière africaine, à cause de leurs "substantiels et patients travaux" dans le domaine[34]; mais en même temps, il prend particulièrement à parti d'autres, les pseudo-savants qui, au lieu de chercher à approfondir le sens des pratiques extérieures qu'ils observent chez les indigènes africains, préfèrent se rire de ceux-ci avec une humeur supérieure qui s'apparente

au mépris.[35] Il reproche à cette catégorie d'écrivains de ne pas tenir suffisamment compte des diversités africaines et de "promouvoir les résultats de leurs études plus ou moins approfondies au rang de certitude définitive."[36] Ainsi Maran laisse entendre qu'il se voit comme le champion des pures traditions africaines.

La critique de Maran soulève un problème assez grave, celui des écrivains qui, tout en se réclamant du sérieux scientifique, versent dans des mythes qui avilissent le continent noir. En attirant l'attention sur ce phénomène, Maran nous invite à ne pas prendre trop au sérieux certaines catégories de soi-disant "africanistes" et de nous méfier des ouvrages tendancieux sur l'Afrique qui prétendent être les résultats des enquêtes objectives.

Si Maran s'était donné la peine de chercher la motivation de la démarche adoptée par ces pseudo-scientifiques envers l'Afrique coloniale, il aurait peut-être découvert que cette motivation résidait dans la même considération qui prévalait chez les ethnologues officiels: promouvoir l'essor de la colonisation. Il y avait cette seule différence que les uns avilissaient l'Afrique pour justifier sa domination tandis que les autres cherchaient à la bien connaître, aussi pour la mieux dominer.

Maran fait le procès de deux ouvrages en particulier qui, selon lui, donnaient l'exemple du travestissement des coutumes et des traditions africaines. Il s'agit de l'Ame noire (1906) du docteur Huot et des Sociétés primitives de l'Afrique Equatoriale (1912) du docteur Cureau.[37] Se prenant notamment à Cureau, il écrit: "plus l'on débrousse les terrains ethniques où coutumes et traditions jouent

un rôle essentiel, plus l'on acquiert la conviction que la science dont se réclament le docteur A. Cureau et certains de ses pairs est un peu trop superficielle."[38]

Si Maran ne parle que de ces deux pseudo-africanistes c'est sans doute parce que ceux-ci passaient pour des "experts" en matières africaines, bien qu'en réalité ils ne furent que des observateurs superficiels des traditions qu'ils prétendaient interpréter. Maran trouvera, par contre, les travaux ethnographiques de Félix Eboué une source sûre de renseignement sur les peuples et les coutumes de l'Afrique centrale.

Les renseignements qu'Eboué fournit dans Les Peuples de l'Oubangui-Chari, notamment, sur divers aspects de la vie coutumière africaine sont, selon Maran, d'une exactitude admirable. La justesse de ses descriptions des structures de la famille africaine, stricto sensu et lato sensu, montre combien il avait compris l'organisation sociale et politique indigène. De même, à l'époque où de soi-disant africanistes tels que Huot et Cureau déclaraient péremptoirement que la femme africaine vivait dans la servitude totale, Eboué savait aller par delà les apparences trompeuses pour reconnaître qu'en fait la femme, en tant qu'épouse et mère, jouissait de grands privilèges et de droits reconnus par les coutumes:

> On a beaucoup exagéré la condition de la femme en pays oubanguien, où on a voulu la voir comme une bête de somme soumise à toutes les volontés du mari.
>
> Il y a là une erreur. Il faut considérer le ménage indigène comme une véritable association où joue la loi de la division du travail imposée par des circonstances qui avaient leur poids avant l'occupation.
>
> D'une façon générale, on n'a jamais vu de femme effectuer les gros travaux de plantation. On l'a souvent vue entourée d'égards pendant la grossesse, et, pour corriger

> les rigueurs de ce que pourrait avoir de trop absolu les droits reconnus au mari par les coutumes, on a trop souvent omis de tenir compte de ce que nous appellerons les confidences de l'oreiller, où il n'est pas rare que la femme parvienne à faire prévaloir son point de vue.
>
> On a trop souvent répété aussi que la femme ne pouvait acquérir aucun bien. C'est là encore une erreur. La femme conserve le produit de ses plantations, quitte à mettre à la disposition de la communauté tout ou partie de ses revenus.[39]

Les recherches des anthropologues et des sociologues africains mettent de plus en plus en lumière aujourd'hui la place d'honneur qu'occupait la femme dans la société précoloniale.[40] Malgré les interdits qui l'entouraient, surtout pendant la grossesse, elle était généralement nantie d'avantages très substantiels. Dans beaucoup d'ethnies, elle jouissait d'une grande liberté qui confinait à la licence chez les princesses. Pour ce qui était du mariage, son opinion et surtout son consentement étaient pris en considération; mariée, elle pouvait toujours regagner la demeure paternelle si son mari se montrait cruel ou incapable de lui assurer une vie convenable. L'accouchement constituait pour elle une grande promotion sociale, et l'élevait à une place plus considérable encore dans la communauté. L'Afrique précoloniale connaissait des cheffesses coutumières; des voyageurs européens en Afrique centrale d'avant la colonisation notaient que dans certains royaumes de la région, tel que celui des Muchongos, la situation sociale de la femme était même "remarquable" parce que le premier personnage y était toujours une femme, la mère du roi, et que les femmes siégeaient en égales avec les hommes dans les divers conseils du roi.[41]

Il est intéressant de noter aujourd'hui l'image que les romancières africaines présentent de la situation sociale de la femme dans

la société traditionnelle. La romancière nigériane, Flora Nwapa, par exemple, dont le roman Efuru se situe en pleine société coutumière ibo, dit de l'héroïne dont le premier mariage vient de se dissoudre:

> Elle n'était pas faite pour souffrir. La vie, pour elle, était de vivre pleinement. Elle ne voulait pas exister seulement. Elle voulait vivre et tirer le monde à son avantage.[42]

Ce texte, tout en nous livrant la personnalité de l'héroïne qui s'inscrit dans une dimension éthique compliquée, laisse aussi entendre qu'elle vit dans une société où son sexe ne constitue aucun obstacle à la réalisation de son idéal. Efuru est consciente du fait que son milieu lui reconnaît le droit de s'engager dans toute activité légitime propice à son épanouissement, et que seules ses capacités naturelles détermineront les réactions des autres à son égard. L'affirmation de la liberté de la femme dans cette société traditionnelle se manifeste avec force dans le roman par le succès éclatant de l'héroïne dans le commerce. La romancière exprime ainsi un point de vue qui s'accorde avec celui de Maran et d'Eboué sur la situation de la femme africaine dans la société coutumière.

Maran fait remarquer également, et avec raison, combien Huot et Cureau s'étaient trompés en faisant croire qu'en Afrique centrale, les hommes se remettaient aux femmes pour tout ce qui concerne leur existence matérielle et celle de leur famille. En effet, une telle situation paraît inconcevable dans un contexte traditionnel africain, pour celui qui connaît bien les attitudes et les coutumes dans cette société. Si l'homme africain se considérait comme le maître incontestable vis-à-vis de la femme, il attachait cependant à l'idée de sa dominance sociale, celle aussi de ses responsabilités. Selon un principe tacite-

ment acquis au niveau de la conscience collective de n'importe quel groupe traditionnel, l'homme se manifeste dans son clan à travers ses actions concrètes et ses réussites matérielles. Au sein du groupe, l'homme qui veut mériter la considération de ses pairs doit être travailleur et riche; il doit aussi avoir une famille nombreuse. On y méprise l'inactivité et toute tournure antipragmatique d'esprit, de même que toute action qui puisse paraître comme une dérobade ou un manquement à ses responsabilités envers les siens, femme, enfants, et parents.[43]

Maran signale l'importance de la maternité chez les populations saras et bandas de l'Afrique centrale, sans toutefois approfondir les considérations religieuses et sociales sous-jacentes. Là encore, il semble n'avoir pas pu saisir les significations profondes des attitudes qu'il décrit. Pourtant, ces significations ne devaient pas être tellement obscures ni si difficiles à saisir si Maran avait cherché sérieusement à les comprendre. La place qu'occupe la maternité dans l'échelle de valeurs de toute Africaine est liée à l'idée africaine du mariage. En effet, dans la société traditionnelle, le mariage n'était conçu qu'en termes de contrat qui engageait l'homme dans le rôle de la paternité et la femme seule dans la responsabilité totale de la fécondité. C'est pourquoi la stérilité pouvait entraîner la répudiation d'une femme par son mari; celle qui n'avait pas d'enfants était considérée comme ayant manqué à sa part du contrat. D'ailleurs la stérilité était regardée comme une tare, une malédiction. Elle était attribuée à des causes surnaturelles et prenait ainsi une dimension de tabou. Pour y remédier, toute femme frappée de cette tragédie devait recourir

aux agents surnaturels et à des rites particuliers pour se faire réintégrer dans la voie de la fécondité.

Au niveau social, la femme qui n'avait pas d'enfants manquait du plus sûr titre à la considération, car les enfants étaient prisés comme les liens vitaux de la continuité du groupe dans le temps et dans l'espace, et celle qui n'en donnait pas à son groupe ne méritait aucun respect.

La polygamie est une vieille institution fort honorable dans la société traditionnelle africaine. Elle était liée aux structures socio-économiques, politiques et même religieuses de la société. Mais René Maran ne la situe pas dans ces contextes plus larges où elle prend toutes ses dimensions; aussi n'y voit-il que la conséquence de l'interdiction imposée aux femmes par les traditions d'avoir des rapports sexuels avec quelque homme que ce soit, pendant plusieurs années après l'accouchement. "La polygamie des noirs de l'Afrique Equatoriale, écrit Maran, est fonction de cette interdiction, qui l'explique et la justifie."[44] Mais quelle simplification!

Si Maran parle de "justifier" la polygamie, c'est qu'il voit cette institution du point de vue du régime monogamique occidental qu'il considère comme normal et logique. Dans le domaine de la culture, tout phénomène social est censé répondre aux besoins particuliers de la société au sein de laquelle il existe, besoins qui échappent très souvent à l'observateur non-averti, ou à celui qui aborde la société avec un parti pris culturel. On ne s'étonne donc pas que René Maran prête à l'institution de la polygamie en Afrique noire une signification plutôt érotique qui est précisément celle que l'imagination populaire de l'Occident monogamique

semble lui attribuer. Maran n'est donc pas un cas exceptionnel dans cette vue de la polygamie; beaucoup d'écrivains européens semblent la partager encore de nos jours,[45] malgré les explications contraires des sociologues et des africanistes qui ont étudié cette institution à fond.[46] C'est une vue qui se rattache, sans doute, au mythe de la puissante sexualité nègre et qui persiste donc avec la ténacité de mythe.

En fait la polygamie jouait des rôles économiques, sociaux, politiques et religieux dans la société traditionnelle. La famille élémentaire d'un couple et ses enfants était l'unité de la production agricole. L'homme qui avait deux femmes se trouvait, en conséquence, à la tête de deux unités économiques et disposait donc de plus de produits de consommation que le monogame. Sur le plan social, la polygamie assurait une natalité abondante, rendue nécessaire à cause de la mortalité infantile très élevée, tout en ménageant la santé des femmes par un espacement salutaire des accouchements. Du point de vue politique, la polygamie était pour les chefs coutumiers et les notables non seulement moyen et signe de richesse et de prospérité mais aussi un instrument de gouvernement. Elle permettait d'établir une alliance entre divers groupes dont les filles étaient épousées par le même chef ou notable. Une telle alliance aidait à éviter la guerre entre tribus et encourageait la co-opération et la paix. Enfin, on attribuait à la polygamie une signification rituelle. L'union sexuelle d'un chef ou d'un notable avec des femmes représentant des familles différentes symbolisait l'unité de la société globale qui était censée favoriser la fertilité dans tout le territoire compris dans cette union. Il est donc évident qu'expliquer la polygamie africaine par le seul besoin sexuel de l'homme n'est qu'une

déformation grossière de cet aspect fondamental de la culture traditionnelle africaine.

De nombreux autres aspects des cultures banda et sara sont évoqués également dans l'ouvrage de Maran: la grande liberté dont jouissent les enfants, l'influence momentanée et restreinte qu'exerce la mère sur l'enfant, l'autorité du paterfamilias et les limites que lui impose la société, les sorciers et la médicine traditionnelle, la maladie, la mort et les cérémonies mortuaires, tout présenté d'une façon panoramique, souvent sans cohérence. Il y a même un bon échantillon des folklores banda et sara: "la poule et l'éléphant," "le lion, l'antilope rouge et les buffles," sans oublier les "jeux d'ordre spirituel" que sont les proverbes et les "jeux de société" que sont les devinettes, tout pour démontrer, dit-il, "la prodigieuse richesse du folklore banda et son extraordinaire génie d'invention,"[47] et aussi, sans doute, pour soutenir une thèse ayant un sens assez ambigu et une valeur fort douteuse, selon laquelle "le nègre qui naît positif et matérialiste" ne cesse d'évoluer, sa vie durant, au plein du merveilleux des contes folkloriques africains.[48]

Si le fait d'évoquer tous ces éléments des cultures banda et sara indique que Maran s'y intéressait, on doit noter, cependant, que la façon dont il les présente et les explications très simplistes qu'il en donne parfois, ne montrent nullement qu'il ait acquis une connaissance profonde et cohérente de ces cultures. Il nous semble que René Maran aurait pu contribuer beaucoup plus à la revalorisation culturelle de l'Afrique coloniale qu'il ne l'a fait dans Le Tchad et dans Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari. Il aurait pu consacrer plus d'études aux cultures africaines; il aurait pu même s'ériger en philosophe

et théoricien des civilisations de l'Afrique précoloniale. S'il n'avait pas entrepris sérieusement ces roles, c'est parce que le souci qui le poussa à étudier et à comprendre les société indigènes du Tchad et de l'Oubangui-Chari était avant tout ce que Malinowski identifie comme une entreprise de convenance et d'efficacité, en même temps que d'un libéralisme éclairé qui avait pour but de produire dans la conscience des colonisés le minimum de friction et de mécontentements, et de favoriser la collaboration.[49]

Si la "quête de l'Afrique millénaire" était chez Maran une entreprise de l'enrichissement de soi, un pèlerinage aux sources ancestrales, il aurait pu mieux comprendre et apprécier la conception négro-africaine du monde et de la vie qui s'exprime à travers le folklore lequel nous présente un univers plein de fantaisies magiques, à travers les autres arts verbaux tels que les aphorismes et les dévinettes, à travers les mythes et les légendes; il aurait surtout compris que le corps total des proverbes africains constitue dans un sens très réel, comme le notent bien M.J. et F.S. Herskovits,[50] la grammaire des valeurs africaines.

Le Livre de la brousse

A l'encontre des deux précédents ouvrages que nous venons d'examiner et qui sont des essais, Le Livre de la brousse, que Maran considère comme son chef d'oeuvre,[51] est un roman. Il s'inscrit, toutefois, dans le même contexte que les essais, qui relèvent de l'étude de la société traditionnelle africaine. Si les essais nous livrent les éléments culturels de cette société d'une façon décousue qui laisse entrevoir un monde en désordre, le roman, par contre, nous fait entrer dans une structure sociologique et métaphysique extrêmement rigide et homogène, une société fermée, soumise aux contraintes des coutumes transmises d'une génération à l'autre. La vision du monde et de la vie qui s'en dégage fait donc contrepoids à l'impression créée par les essais.

Il semble que le but principal de Maran dans ce roman soit d'exposer les institutions socio-culturelles d'une communauté traditionnelle africaine, en l'occurence la communauté banda, ou de l'environnement social qui lui sert de cadre. C'est pourquoi peut-être l'étude caractérologique des personnages n'est pas poussée à une profondeur significative, toute l'attention de l'auteur étant concentrée sur un effort d'interprétation du décor et de l'héritage de la communauté tout entière, que constituent les coutumes. Il peint les drames et les expériences de cette communauté aux formes de vie très ancienne, vivant selon son éthique tribale et ses normes sociales propres, bien définies dans le temps et dans l'espace.

C'est à travers le destin de l'individu traditionnel, Kossi, le héros, que Maran nous fait voir toutes les structures socio-économiques, religieuses et morales qui dominent la vie de l'individu et du groupe dans la société précoloniale. Nous suivons le héros depuis sa naissance jusqu'à sa mort tragique; ce voyage nous permet d'avoir une vue complète non seulement de l'individu mais aussi du déroulement quotidien des événements qui affectent sa vie et celle des autres.

Kossi est le fils de l'ancien chef coutumier du village de Krébedjé. Confié assez tôt par son père aux Anciens de la tribu dont l'enseignement prépare les jeunes à la vie de société, Kossi est élevé dans le respect des valeurs traditionnelles de la tribu. Encore jeune, il se soumet à toutes les épreuves des initiations qui donnent accès aux plus hauts rangs de la tribu, ceux des "Somalés" ou des notables initiés, et des "Gbangavas" ou des vénérables Anciens. Ainsi il fait partie de l'élite tribale laquelle revêt un caractère aussi bien religieux que social, à cause de l'atmosphère sacrée des initiations.

Le jeune Kossi paraît comme le parangon des qualités et des vertus en honneur chez son peuple: fort, intelligent, possédant une vaste connaissance des traditions et tenant à faire respecter celles-ci en toute occasion. Mais sa montée trop rapide dans la hiérarchie de la tribu ne manque pas d'éveiller la méfiance ou la jalousie chez certains; quelques-uns de ses pairs redoutent ses connaissances ou lui en veulent à cause de la grande estime en laquelle il est tenu par beaucoup. Par conséquent Kossi est redouté plus qu'il n'est aimé au sein de sa classe sociale.

En face de Kossi se dresse un rival, Tougoumali. Les deux se disputent la main de la fille cadette du chef. Dans un moment de crise de jalousie Tougoumali assaille le vieux père de son rival qui meurt quelques mois plus tard. Les traditionnaires de la tribu refusent, toutefois, d'y voir un cas de meurtre et condamnent L'assaillant à une amende plutôt qu'à la mort. Kossi interprète cette décision comme un déshonneur à la mémoire de son père; plus grave encore, c'est un manquement aux traditions ancestrales qui exigent que tout assassin soit mis à mort. De là un clivage se crée momentanément au sein du groupe. Kossi réussit, cependant, à faire voir dans l'intempérie inusitée qui s'abat sur tout le village le signe du mécontentement des esprits ancestraux. Il faut supprimer Tougoumali pour les pacifier. Mais la disparition de celui-ci ne change pas la furie des orages et des pluies. Kossi est accusé d'avoir mal interprété la volonté des dieux et ce faisant, d'avoir induit les vénérables Anciens en erreur. Il doit donc mourir, lui aussi. D'abord sa femme qui est enceinte est enlevée et éventrée; ensuite Kossi est sommé à se soumettre à la mort par la torture, selon les coutumes. Mais Kossi, conscient de sa propre valeur personnelle face aux coutumes qui demandent sa mort ne veut pas s'y soumettre. Il décide de quitter sa tribu et de se réfugier à Bangui, chez les "dieux" à peau blanche qui, disait-on, venaient de s'y établir en maîtres tout-puissants. Mais en franchissant les rapides de Zongo, en route pour Bangui, Kossi est happé par un caïman qu'il avait blessé une fois, au cours d'une partie de chasse, et disparaît dans le tourbillon, tandis qu'au delà des rapides les clairons de ces "dieux blancs" qu'il n'a pas pu rejoindre sonnent les premières notes de "Au Drapeau."

Le protagoniste du roman se présente, dès le début, comme un individu dont les valeurs personnelles s'identifient avec celles de la collectivité. Il croit en l'excellence des institutions de sa tribu et, comme tous les siens, il méprise ceux qui n'appartiennent pas à cette tribu. Tout son comportement reflète son entière intégration sociale; il évoque constamment le passé comme un modèle pour le présent et même pour le futur et excelle dans toutes les formes d'activités reconnues au sein de la tribu comme constituant le fondement des traditions. S'il insiste sur la mise à mort de son rival ce n'est surtout pas parce que celui-ci est la cause de la mort de son père, mais plutôt pour que la tribu reste fidèle aux coutumes ancestrales.

Kossi est donc un individu traditionnel qui paraît normal; pourtant les structures de sa personnalité semble recouvrir un certain potentiel tragique, semblable à la notion grecque de hubris, c'est-à-dire le travers fatal ou l'orgueil tragique. C'est la présence de cet élément chez Kossi qui déclenche les événements qui le lancent dans un conflit inégal avec les forces sociales et naturelles de son milieu et qui par conséquent provoquent inévitablement sa chute.

D'un personnage en harmonie parfaite avec son milieu, Kossi deviendra une espèce de personnage problématique. Il prend conscience de toutes les limitations austères imposées par les traditions et qui vont à l'encontre des capacités qu'il possède en tant qu'individu, au point de paralyser toute initiative d'action et tout engagement dans un choix. Si, selon la dialectique sartrienne, l'absence du choix est encore un choix, il faut dire que le seul choix possible pour Kossi est la conservation de sa propre autonomie et de son identité contre tout empiétement

de la collectivité. Mais dans le contexte social où se déroule sa vie, une telle option équivaut au choix de sa propre mort. Ecrasé sous le poids des traditions contre lesquelles il ne peut rien, Kossi se sent condamné puisqu'il est coupé de la vie communautaire d'où chaque individu traditionnel dérive sa force et sa sécurité. Il reproche à son milieu son malheur tandis qu'en revanche le milieu lui reproche un manque de conformisme qui met en jeu la solidarité tribale; d'où un malentendu fondamental. La mort de Kossi au moment où il croit se libérer des contraintes de son milieu lui confère une proportion réellement tragique, au sens classique du mot.

Les autres personnages du roman se caractérisent également par leur fidélité à la tradition puisqu'ils manifestent le minimum de déviation en raison du rang qu'ils tiennent dans leur groupe social. Les relations entre les personnages eux-mêmes et entre l'individu et la société reflètent un système social fermé puisque ces relations sont généralement fondées sur des structures établies, telles que la famille, la parenté ou les associations coutumières. C'est un système fortement conservateur, rapprochant étroitement l'individu des valeurs socio-éthiques de son milieu traditionnel, et lui permettant, abstraction faite de toutes les interventions extérieures et toutes les perturbations internes, de vivre et de mourir d'une manière tranquille. Si le sort de Kossi, héros/sujet du roman est de ne pas connaître cette tranquillité, c'est que sa tragédie s'explique par une double circonstance. D'abord par l'irruption faite dans son monde par une force maléfique que constitue la jalousie de son rival; ensuite et surtout par la lutte qu'il mène contre les forces internes et obscures de la société.

Quant à cette société elle-même, elle présente une vision du monde fondée sur un double système également, celui des éthiques prescriptives qui déterminent d'une façon absolue ce que l'individu doit ou ne doit pas faire, et aussi celui d'une orientation vers l'action et l'accomplissement individuel. Elle situe donc l'homme dans un équilibre toujours précaire entre le respect des limites imposées par les coutumes et la libre manifestation ouverte de la personnalité sociale par les réalisations ou les initiatives personnelles. Ainsi le héros du roman incarne-t-il toutes les tensions internes créées par ces deux tendances qui tiraillent l'individu dans des sens opposés. Ses qualités intellectuelles et morales de même que ses succès matériels, tout en lui attirant l'admiration de son milieu, le projettent aussi au-dessus de la collectivité, d'où la méfiance qu'éveille toute sa démarche dans la conscience collective. C'est pourquoi les traditionnaires de la tribu pensent que quelques grands que soient les mérites de Kossi, celui-ci n'est qu'un Banda parmi les autres et qu'il faut donc le maintenir dans toutes les limites de la tradition ou s'en débarrasser.

L'idéologie socio-traditionnelle du groupe qui se dégage du roman est caractérisée par le rejet de l'esprit romantique. On reconnaît les valeurs de l'action, à en juger par la haute considération dont jouissent ceux qui font preuve des réussites matérielles. Mais en même temps elle se marque aussi par cette attitude qui est prête à sanctionner, parfois d'une façon très brutale, toute expression jugée excessive ou dangereuse de l'individualisme ou de l'initiative personnelle. En fin de compte, c'est une société qui ne fait de place qu'aux esprits médiocres et conformistes. L'homme qui pense pour soi ou qui exprime des opinions ou des attitudes personnelles ne peut qu'y être malheureux.

Le roman pose le problème des contraintes sociales dans un groupe traditionnel africain. En effet toute l'éducation du héros n'a d'autre but que celui de former un adepte des usages transmis depuis des siècles d'une génération à l'autre. Elle consiste à retenir un corps établi de croyances et d'observances rituelles. Il n'est permis à personne d'y modifier quoi que ce soit ou de chercher à en comprendre le fondement. Elle est statique et inhibitrice, mettant l'accent sur la soumission aveugle et l'obéissance servile plutôt que sur le libre développement de l'individu. Ce dirigisme a une emprise d'autant plus forte qu'il a un caractère religieux et qu'il est encadré des intérêts sociaux les plus puissants, ceux des initiés, des "Somalés" et des "Gbangavas." Il se meut en une fatalité inéluctable à laquelle l'homme traditionnel ne peut pas échapper. En conséquence, cette société s'avère incapable de se renouveler elle-même ou de générer de l'intérieur les forces du progrès qui font avancer l'esprit humain.

L'attitude anti-progressiste de cette société se fonde, dans l'optique de Maran, sur une conception métaphysique également anti-progressiste. En effet, l'isolement du groupe traditionnel qui constitue le sort tragique du protagoniste se place dans la perspective idéologique de la tribu. Cette idéologie est avant tout élaborée au niveau rituel et en fonction des dieux et des ancêtres. Le péché mortel du héros est d'avoir mal interprété la volonté des dieux et des ancêtres; pour une société qui croit que le maintien de l'équilibre cosmologique de son monde dépend de l'intervention directe des êtres supérieurs, une telle erreur mérite la peine ultime de la mort.

Les réactions des personnages dans ce milieu devant tout phénomène inhabituel de la nature, la croyance que de tels phénomènes expriment le déplaisir des puissances supérieures, le recours à la divination, aux sacrifices et aux invocations des dieux et des ancêtres par l'intermédiaire des devins pour apaiser les forces déchaînées, tout s'inscrit dans cette conception du monde que Maran a bien saisi et exprimé dans le roman. Mais rien ne permet de dire que le romancier qu'est Maran éprouve de l'admiration pour cette vision du monde.

Au delà des vicissitudes humaines et sociales des personnages qu'il met en scène, Maran semble chercher d'autres significations plus profondes: les rapports entre l'homme traditionnel et la nature qui l'entoure. Cette nature se manifeste sous divers aspects: animaux sauvages, végétation, forces cosmiques. Les rapports sont faits surtout de menaces et d'hostilités de la part de la nature, devant laquelle l'homme traditionnel se sent impuissant. Le protagoniste du roman est menacé la nuit même de sa naissance par un fauve qui vient rôder autour de la case où il est surveillé par sa mère; plus tard, il trouvera la mort aux mâchoires d'un caïman qu'il avait essayé sans succès de tuer. Les intempéries provoquent la ruine des cultures vivrières dont dépend toute la tribu et un troupeau d'éléphants mis en débacle par la furie des orages et des pluies fait irruption dans le village. Devant l'hostilité de la nature environnante, la réponse de l'homme traditionnel, déterminée toujours par les traditions, est toujours la même: recours aux dieux et aux ancêtres.

Mais en fait ces rapports ne sont pas toujours négatifs; l'homme traditionnel en profite parfois pour s'inspirer dans ses manifestations religieuses. Ainsi les danses rituelles des Bandas sont pour la plupart des imitations des mouvements des animaux et des insectes qui leur inspirent le plus d'effroi ou d'horreur:

> . . . la danse de l'éléphant, la danse du rhinocéros acariâtre et coléreux, la danse de l'hippopotame, la danse du boeuf sauvage, aux cornes en forme de couteau de jet, la danse de l'antilope-chevan, la danse du lion; la danse de Mourou, la panthère, la danse de l'hyène, la danse du phacochère dans une plantation d'ignames ou de patates douces, la danse du cynocéphale saccageant une bananerie, la danse du pangolin, la danse du fourmilier, la danse du rat palmiste, la danse de la mangouste en quête de serpents, la danse du serpent python fascinant des poules ou des macaques, la danse du charognard, la danse de l'oiseau mange-miel, la danse du moustique, du fourou, du taon et de la tique, la danse du cancrelat, de la punaise et du termite, la danse de la fourmi rouge et de la fourmi-cadavre, la danse du pou, la danse du ver, la danse de l'araignée aux longues pattes, la danse du margouillat et celle de son frère grand, le caïman.
> [134-135]

Maran semble ici verser pleinement dans le mythe du primitif qui est tout près de la nature brute.

Sur le plan socio-idéologique, Maran a su édifier un véritable drame à caractère sociologique et rituel à partir d'un incident isolé: la mort du père du héros. En nous présentant le clivage qui s'ensuit comme une épreuve de force, en transposant la rivalité inter-personnelle en une fissure idéologique, dans la mesure où la collectivité est appelée globalement et logiquement à s'y intéresser, Maran témoigne d'une imagination créatrice réaliste ainsi que d'une grande sensibilité sociologique de la permanence de schisme et de continuité qui constitue la dynamique de toute société traditionnelle africaine.

Maran a su également faire une présentation bien prosaïque de la vie quotidienne des Bandas, en dehors de tout conflit métaphysique ou socio-idéologique. La morale y occupe une place importante. L'honneur des siens est chose sacrée et sous peine de passer pour un lâche, on doit toujours prendre fait et cause pour eux. Les enfants sont tenus de subvenir aux besoins des parents dans leur vieillesse, leur assurer des funérailles dignes d'eux après leur mort et porter régulièrement des offrandes à leurs mânes. On doit respecter et la personne et les biens des gens de sa tribu:

> On ne doit jamais s'amuser comme mari et femme avec la femme d'autrui; ni élever la voix quand on parle avec un de ses semblables, ni se livrer sur lui à des voies de fait, ni essayer de le tuer. [155]

Le meurtre, l'adultère et le vol sont parmi les pires des crimes et le droit de propriété est tenu pour inviolable:

> La propriété . . . est une chose sacrée. De là que l'adultère n'est qu'un vol et le meurtre aussi puisque dans le premier cas, on dispose, en la personne de telle femme ou de telle autre, du bien d'autrui, de son avoir, de la portion d'apanage humain qu'il a troquée contre des cabris, des poules, des canards ou la monnaie d'échange que sont les fers de houe, et que, dans le second, on prend à son adversaire sans motif, pour le plaisir, le souffle qui le fait vivre, la vie qui lui appartient en propre. [169-170]

Mais ces codes moraux sont bien limités dans leur application, n'étant valables qu'à l'intérieur de la tribu. En dehors de cette collectivité, tout étranger est considéré comme ennemi, soit réel, soit potentiel, et qu'il est permis de tuer ou de piller.

La conception que le Banda se fait du travail est celle de toute société à économie de subsistance. On travaille surtout pour pourvoir à ses propres besoins et à ceux de la maisonnée. Aussi

considère-t-on le travail comme nécessaire bien que désagréable, un fait qu'expriment bien les chansons d'activités champêtres telle que celle que rapporte Maran dans le roman:

> Travailler, bandas, c'est mauvaise chose.
> Travaillez, bandas, travaillez quand même
> Et plantez du mil et du mil encore,
> Pour ne pas crever, un beau jour de faim,
> la----ha! [103]

La place qu'occupent les chansons, les proverbes et les devinettes dans la société traditionnelle africaine est bien mise en évidence par Maran; ceci donne au roman un caractère haussé de document ethnologique. Kossi le héros jouit d'une très grande popularité dans sa tribu parce que c'est le meilleur danseur et le meilleur chanteur de même que le plus habile aux proverbes, celui qui invente les devinettes ingénieuses qui défient les esprits les plus avertis, devinettes telles que celles-ci:

> Quelle est la chose qui peut, sans bouger, aller très loin, et qui, toujours sans bouger, revient immédiatement de très loin?
> . . . . . .
> --C'est le souvenir. [88]

> Vous reposez dans une case, auprès de l'un de vos amis. Ce dernier ferme la porte de la case. Mais personne de vous ne l'entend. De quoi s'agit-il?
> . . . . . .
> --Du sommeil . . . du sommeil, parce qu'il est impossible que l'on puisse entendre son voisin fermer les yeux. [200-201]

De même, Maran apprécie à sa juste mesure l'importance des sociétés initiatiques dans le contexte traditionnel africain. Les divers rôles que jouent les "Somalés" et les "Gbangavas" dans le roman et dans le destin du héros qui se désolidarise de la tribu en sont une bonne illustration.

La société traditionnelle africaine que présente Le Livre de la brousse est donc un groupement humain très fortement organisé et hiérarchisé, disposant d'institutions politiques et sociales élaborées selon ses propres besoins, de codes de conduite et d'échelles de valeurs propres, tout constituant ce que C. Welch appelle bien "a planned social system."[52]

Mais il faut replacer le roman dans la perspective historique de sa composition pour bien apprécier l'idéologie que Maran y exprime. L'ouvrage paraît en 1934, toujours en plein essor colonial. Maran a quitté l'Afrique depuis plus de dix ans et mène sa vie de métropolitain parisien. L'Afrique qu'il évoque dans le roman est donc une Afrique lointaine, aussi bien dans le temps que dans l'espace; aussi la présente-t-il comme un monde déjà révolu, dépassé qui n'a plus qu'un intérêt de curiosité exotique, d'où l'aspect figé qu'il lui prête. En outre, en projetant une société précoloniale statique et fermée dans laquelle l'homme traditionnel est soumis à la tyrannie et aux contraintes des pratiques et des rituels quasi-mécaniques sans issue, Maran prend position contre l'Afrique traditionnelle précoloniale. La seule possibilité de transformation qu'il y a pour cette Afrique s'inscrit dans une ouverture au monde des Blancs; c'est vers ce monde d'ailleurs que le héros en rupture avec son milieu se dirige dans l'espoir d'y trouver et la sécurité et la liberté. Ainsi Maran fait-il l'apologie de l'intervention colonialiste européenne en Afrique. C'est à faire remarquer d'ailleurs que les colonisateurs sont considérés comme des "dieux," ce qui semble leur reconnaître les droits divins de diriger la vie des colonisés. En fin de compte, Le Livre de la brousse

paraît comme un roman à thèse dans lequel Maran cherche à démontrer que la colonisation était venue pour libérer l'homme traditionnel africain des multiples entraves et servitudes dont il était victime.

A la lumière de l'analyse des trois ouvrages que Maran consacre à l'Afrique traditionnelle il est permis de dire que Maran avait cherché sérieusement à étudier et à comprendre l'esprit des cultures traditionnelles africaines. Tout en mettant en valeur certains aspects de ces cultures, les dons artistiques, la solidarité familiale et ethnique, le sens du sacré, il ne manque pas de trahir des réserves à l'égard d'autres aspects, telles que les structures socio-politiques et les conceptions philosophiques. Ainsi Maran laisse entendre en toute impartialité qu'il y a des choses à admirer et des choses à critiquer dans toute société humaine.

Quelle que soit la réserve que l'on puisse exprimer sur les études africaines de Maran, on doit reconnaître qu'elles constituent une contribution non négligeable à la connaissance des cultures et des sociétés traditionnelles sara et banda. On ne peut ne pas regretter cependant que Maran n'ait pas consacré plus d'effort à l'Afrique traditionnelle.

NOTES

CHAPITRE V

[1] Au début du vingtième siècle les empires coloniaux européens d'Afrique étaient déjà constitués. Les changements qui y interviennent dans les années après la première guerre mondiale n'apportent que des transformations secondaires, du point de vue des colonisés, dans le remplacement d'une puissance colonisatrice par une autre; tel était le cas lorsque les colonies allemandes passèrent sous la domination française ou britannique. Voir Roland Lebel, L'Afrique Occidentale dans la littérature française (Paris: Larose, 1925), p. 49.

[2] Gérard Leclerc, Anthropologie et colonialisme (Paris: Fayard, 1972), p. 158.

[3] Ibid., pp. 152-153.

[4] M.J. Herskovits, Les Bases de l'anthropologie culturelle (Paris: Payot, 1952), pp. 62-64.

[5] Galbraith Welch, Africa Before They Came (New York: William Morrow and Co., 1965), p. 268.

[6] R. Lebel, L'Afrique Occidentale dans la littérature française, pp. 165-166.

[7] Iyay Kimoni, Le Destin de la littérature négro-africaine ou problématique d'une culture (Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre, 1975), p. 116.

[8] Voir la préface à Karim: Roman sénégalais d'Ousmane Socé (Paris: Nouvelles Editions Latines, 1935; troisième édition, 1966), pp. 9-10.

[9] Roger Caillois, "Illusions à rebours," La Nouvelle Revue Française, no 24 (décembre 1954), pp. 1010-1024; no 25 (1er janvier 1955), pp. 58-70.

[10] La Nouvelle Revue Française, no 25, p. 67.

[11] Ibid., p. 68.

[12] Cette optique politique est bien exprimée par R. Lebel, op. cit., p. 166.

[13] B. Malinovski, Les Dynamiques de l'évolution culturelle: Recherches sur les relations raciales en Afrique noire (Paris: Payot, 1970), p. 203.

[14] Ngal Georges, "René Maran et la quête de l'Afrique millénaire," Cahier de Littérature et de Linguistique Appliquée, Kinshasa, 1er juin 1970, pp. 53-60.

[15] Ibid., p. 60.

[16] Voir, par exemple, André Fraisse, "René Maran et les traditions africaines," L'Afrique Littéraire et Artistique, août 1970, pp. 48-52.

[17] Ngal, loc. cit., p. 53.

[18] Le Tchad de sable et d'or (Paris: Redier, 1931).

[19] Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari: Choses vues (Paris: Fayard, 1933), "Les Oeuvres Libres," pp. 325-381.

[20] Le Livre de la brousse (Paris: Albin Michel, 1934).

[21] Le Tchad de sable et d'or, p. 24.

[22] Voir Richard West, Brazza of the Congo (Londres: Jonathan Cape, 1972), p. 195.

[23] Le Tchad de sable et d'or, p. 24.

[24] Ibid.

[25] Ibid., pp. 26-27.

[26] Bien que Maran ait appris certaines idiomes de l'Oubangui-Chari, il ne semble pas avoir appris celle de la région de Koumra; peut-être ne l'avait-il pas suffisamment maîtrisée pour pouvoir s'en servir avec profit dans une enquête ethnologique.

[27] Le Tchad de sable et d'or, pp. 43-44.

[28] Bernard Dadié, "Le Rôle de la légende dans la culture populaire des Noirs d'Afrique," Présence Africaine, nos 14-15 (juin-septembre 1957), p. 172.

[29] Ibid., p. 173.

[30] Placide Tempels, La Philosophie bantoue (Paris: Présence Africaine, 1949); Marcel Griaule, Masques dogons (Paris: Hachette, 1938); Dieu d'eau (Paris: Fayard, 1958).

[31] Tempels, p. 44.

[32] Ibid., p. 35.

[33] Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari, p. 325.

[34] Il cite Maurice Delafosse, Georges Hardy, Félix Eboué et Stéphen Chauvet.

[35] Ibid., p. 326.

[36] Ibid., p. 354.

[37] Nous n'avons pas pu trouver des exemplaires de ces ouvrages et n'avons donc pas pu vérifier nous-mêmes la justesse des critiques qu'en fait Maran.

[38] Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari, pp. 336-337. C'est à noter que l'écrivain que Maran critique en 1933 avait été loué en 1909 pour la "finesse" et la "profondeur" de ses études sur la psychologie des Noirs de l'Afrique Equatoriale. Voir à ce sujet Félicien Challaye, Le Congo français: La Question internationale du Congo (Paris: Félix Alcan, 1909), pp. 22-24.

[39] Félix Eboué, cité par Maran, Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari, p. 327. Notons qu'Eboué qui fut haut fonctionnaire dans diverses colonies d'Afrique pendant plus de trente ans avait épousé en premières noces et coutumièrement une jeune oubanguienne au cours de son premier séjour colonial en Oubangui-Chari. Celle-ci devait lui donner son premier fils Henry. Le rapport privilégié qui existait entre lui et les indigènes lui donnait les occasions d'acquérir une connaissance de première main des coutumes locales.

[40] Voir, par exemple, l'ouvrage de Joseph Ki-Zerbo, Le Monde africain noir (Paris: Hatier, 1968), de même que celui de Théophile Obenga, L'Afrique centrale précoloniale (Paris: Présence Africaine, 1974).

[41] Voir les témoignages de E. Tordy et de T.A. Joyce, cités par T. Obenga, op. cit., p. 100.

[42] Flora Nwapa, Efuru (Londres: Heinemann, 1966), traduction de S.O. Anozie, La Sociologie du roman africain (Paris: Aubier-Montaigne, 1970), p. 105.

[43] S.O. Anozie, p. 126.

[44] Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari, p. 340.

[45] Voir G. Welch, op. cit., p. 317.

[46] Voir, par exemple, Jacques Maquet, "Polygamie," in Georges Balandier, éd., Dictionnaire des civilisations africaines (Paris: Fernand Hazan, 1968).

[47] Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari, p. 369.

[48] Ibid., p. 344.

[49] B. Malinowski, op. cit., p. 199.

[50] Melville J. Herskovits et Frances S. Herskovits, Dahomean Narratives (Northwestern University Press, 1958), p. 56.

[51] Voir l'extrait d'une lettre de Maran à Violaines, Hommage à René Maran, p. 30. Nous utilisons l'édition Albin Michel, 1934, à laquelle renvoie nos citations du roman.

[52] G. Welch, op. cit., p. 7.

CHAPITRE VI

CONTEUR NEGRO-AFRICAIN ET MORALISTE FRANÇAIS

> Parce que rien de ce qui est ne lui est étranger, le conteur négro-africain intègre aux réalités traditionnelles les réalités d'aujourd'hui, singulièrement celle de la vie coloniale. . . .
>
> L.S. Senghor

Les "Romans de la jungle"

Si Maran ne trahit que fort peu d'enthousiasme pour certains aspects des cultures banda et sara, il semble, par contre, avoir beaucoup goûté le folklore de ces peuples, folklore qui, dit-il, "pullule fourmille, regorge de contes en tout comparables à ceux de Ma Mère l'Oye."[1] Toutes ses oeuvres africaines témoignent de l'intérêt qu'il a porté aux diverses formes de la littérature orale oubanguienne: contes, fables, chansons, proverbes et maximes; on en trouve des échantillons dans n'importe laquelle de ces oeuvres. Ayant séjourné assez longtemps en pays banda et sara, Maran avait eu le temps de connaître la région, ses habitants, ses animaux; de s'imprégner de la nature de la jungle parcourue en tous sens et dans toutes les saisons; de se familiariser avec les fables qui mettent en scène les animaux de cette jungle.

Trois ouvrages en particulier, qui se situent au coeur de cette jungle centrafricaine, et que nous désignerons comme "romans de la jungle," permettent d'apprécier l'inspiration que Maran, selon l'expression de Diderot, a "puisé à l'inépuisable" fonds des folklores banda et sara.[2] Il s'agit de Bêtes de la brousse (1941), Mbala l'éléphant (1942), et Bacouya le cynocéphale (1953).[3]

Bien que ces ouvrages portent le sous-titre de "roman," ils sont, en fait, des recueils de fables ou d'histoires animalières inspirées des histoires populaires que Maran avait notées au cours de son séjour en Oubangui-Chari. "Quant à mes écrits animaliers, nous dit-il, ce sont des histoires de bêtes telles que je les ai entendues. J'ai essayé de décrire les bêtes dans leur existence authentique."[4]

Il y a huit fables en tout, inégalement réparties dans les trois ouvrages; quatre dans Bêtes de la brousse: "Bassaragba le rhinocéros," "Doppélé le charognard," "Bokorro le serpent python," "Boum le chien et Dog le buffle"; trois dans Mbala l'éléphant: "Mbala l'éléphant," "Les Derniers Jours de Baingué le sanglier," et "Les Fourmis"; quant à Bacouya le cynocéphale, c'est tout entièrement une histoire animalière.

Maran a, de toute évidence, modifié certaines de ces fables à partir de leur forme primitive, en fondant parfois les éléments pris à plusieurs fables en un seul récit plus développé. Tel paraît être le cas, tout particulièrement, du récit de Bacouya le cynocéphale où l'on peut distinguer au moins trois histoires différentes: celle de la captivité et de l'évasion du jeune cynocéphale; celle des luttes entre les deux familles de singe, les bacouyas et les ngouhilles ou "singes à manteau blanc"; celle du combat entre les hommes et les simiens et de la destruction de ces derniers par les humains. On peut aussi observer la technique de l'amplification dans le récit de "Mbala l'éléphant" qui paraît être une variante ou plutôt une version élargie de la fable "La Poule et l'éléphant" que Maran avait antérieurement racontée dans Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari [345-347].

Un seul motif nous semble expliquer cette démarche de modification entreprise par Maran à l'égard des fables qu'il rapporte; c'est celui d'en constituer une arme efficace qui puisse lui permettre d'exprimer beaucoup plus librement ses observations personnelles sur les procédés de la colonisation française en Afrique centrale. Notons que La Fontaine ne s'y prenait pas autrement pour critiquer les folies

et les vices de son siècle. Ainsi, à la manière du fabuliste, l'auteur des romans de la jungle peut bien dire, lui aussi: "Je me sers d'animaux pour instruire les hommes."

Le procédé de faire des animaux des protagonistes, que Maran avait adopté à partir de Djouma chien de brousse, s'affirme dans les romans de la jungle. Ici seules les bêtes sauvages et certaines espèces ailées jouent les rôles de personnages littéraires. Comme dans la fable classique, les animaux sont présentés à la fois comme réalités et symboles allégoriques. Ce sont tout d'abord de véritables bêtes sauvages; aussi Maran nous fait-il assister au déroulement de leur existence quotidienne dans les forêts oubanguiennes où, selon les lois darwiniennes, les plus forts survivent aux dépens des plus faibles. En outre, le romancier montre le danger d'une provenance et d'une force jusqu'alors inconnues dans la jungle, qui menace les différentes espèces d'extermination. Ce danger, c'est "l'homme blanc de peau" qui, en envahissant la jungle, se livre à une destruction excessive et non contrôlée des animaux et "tue pour le plaisir de tuer." Ainsi Doppélé le charognard fait remarquer dans Bêtes de la brousse: "Mourou est infirme pour le reste de ses jours, Moumeu a disparu et Mbala a été tué. Qui a fait cela? l'homme blanc de peau" [193].

En évoquant ainsi le sort tragique de ces grands fauves, Maran se fait champion de ce qu'on appelle aujourd'hui les endangered species. Il défend la jungle équatoriale, dernier réfuge de ces espèces menacées, contre l'envahisseur et se lamente en voyant les dégats faits par celui-ci: "Meurtre sur meutre jalonnaient sa route. Ici tombait une antilope-chéval ou bozobo, là un buffle ou gogoua,

plus loin un ou plusieurs rejetons de Mbala, l'éléphant," fait remarquer encore Doppélé le charognard dans Bêtes de la brouse [167].

Maran se fait champion également de l'écologie de la région mise en danger parce que les exploiteurs coloniaux ne respectent pas le principe de la sagesse antique, "rien de trop." Tous les éléments de la Nature étant liés les uns aux autres, la destruction de l'un risque de provoquer un grave déséquilibre écologique, avec des conséquences désastreuses pour toute la terre et pour ses habitants. Par le souci qui se trahit dans les romans de la jungle au sujet de la destruction irréfléchie de la faune et de la flore équatoriales, Maran peut bien être considéré comme l'un des précurseurs de notre époque en ce qui concerne la conservation de la Nature.

Par delà ses préoccupations pour cette Nature menacée, c'est "l'esprit de conquête" et tous les procédés de "pacification" adoptés par la France dans sa colonisation de l'Afrique que condamne Maran.

Mais les animaux que Maran met en scène sont aussi des symboles. Ils représentent les habitants originels de la région qui sont progressivement dépossédés de leur territoire par des envahisseurs plus puissants qu'eux-mêmes. Maran s'en sert aussi pour exprimer les qualités et les faiblesses particulières qu'il reconnaît à ces habitants. Ainsi Bassaragba le rhinocéros incarne l'insociabilité nuisible à l'entente et à l'union nécessaires pour la résistance contre l'envahisseur étranger; Bassaragba vit solitaire à la merci de tout danger, faute de pouvoir vivre en harmonie avec les autres de son espèce. De la même façon, Bokorro le serpent python représente l'individualisme outré, nocif à l'intérêt général; c'est ainsi qu'il refuse de faire

cause commune avec les autres animaux pour défendre les droits et les libertés de la jungle. Maran reproche, en effet, aux populations indigènes de l'Afrique leur incapacité de s'unir contre l'ennemi commun. On lit dans Bacouya le cynocéphale:

> L'union fait la force. Est indigne de commisération qui méconnaît cette évidence. Si les deux pieds noirs de peau, au lieu de multiplier leurs palabres toujours renaissantes et de s'entre-tuer, l'avaient compris à temps, ils auraient pu renvoyer sans effort l'homme blanc de peau au pays de ses ancêtres. [124]

Mais il y a aussi des qualités admirables chez les "deux pieds noirs de peau" telles que le courage, la magnanimité et l'endurance qu'incarne Bamara le lion. Celui-ci entreprend, à lui seul, de débarasser la jungle du fléau qu'est "l'homme blanc de peau" mais ne réussira pas à accomplir cette mission dangereuse. De même l'esprit de la liberté de ces habitants est représenté par le jeune Bacouya qui ne parvient pas à s'habituer à sa captivité chez le commandant et qui s'enfuit pour retrouver cette liberté naturelle.

Si, tel Walt Disney, Maran a saisi le détail essentiel, pittoresque et expressif permettant d'évoquer la physionomie, la démarche ou la silhouette des animaux qu'il veut animer devant nous, il ne prétend pas, par contre, présenter à travers ces animaux, les types de la société coloniale. Le sort de ces animaux qui sont systématiquement exterminés révèle plutôt le caractère général de ses intentions: montrer les conséquences destructrices des procédés adoptés par le régime colonial français de l'Afrique centrale. C'est ainsi qu'il établit un parallèle entre la condition des bêtes et celle des populations indigènes de l'Oubangui-Chari. Ainsi, dans les romans de la jungle, peut-on dire, "le plus simple animal nous y tient lieu de maître," en quelque sorte.

Comme les bêtes sauvages, l'homme noir de la région est un "gibier" du colonisateur qui le courre partout pour l'obliger à travailler aux besognes qu'il lui crée. Doppélé, le charognard note encore dans Bacouya le cynocéphale:

> L'homme blanc ne chasse guère que deux bêtes de rapport. Mbala, l'éléphant est la première, le deux pieds noirs de peau la seconde. Il tue la première pour la dépouiller de ses défenses, la seconde en la faisant travailler sans relâche à des travaux dont rien de tangible ne justifie la nécessité ou l'urgence. [34]

Doppélé le charognard joue un rôle à part dans les romans de la jungle. Il paraît partout comme "l'oeil de la jungle," faisant figure de philosophe et de moraliste. C'est à lui que Maran confie toutes les réflexions et l'énonciation de tous les principes moraux et philosophiques sur les hommes et sur la vie en général. Tout comme Djouma le chien, Doppélé le charognard représente une sorte d'anthropomorphisme dont se sert Maran pour communiquer sa propre pensée sur la situation coloniale en Oubangui-Chari. C'est ainsi qu'il note dans une lettre à un ami belge, Van Roelandt, le 14 septembre 1943:

> Les bêtes de la brousse m'ont été d'un grand secours. Elles m'ont permis de me soulager d'un tas de vérités qui n'auraient pas passé autrement.

Les romans de la jungle relatent les incidents d'une période relativement brève dans la vie de chaque espèce d'animal que Maran met en scène. Chaque aventure tourne autour de la rencontre de ces animaux avec "l'homme blanc de peau" qui porte le "bâton qui crache la mort" (le fusil), ce qui place ces récits dans le contexte de la conquête coloniale. Le grand fil conducteur qui relie les trois romans et leur confère une unité d'ensemble, c'est le thème du bouleversement ou du désarroi que provoque l'arrivée de l'Européen dans la région. Celui-ci

est mis en accusation parce que par ses actes et par sa conduite il détruit l'équilibre de vie dans cette partie du monde en se livrant à la spoliation effrénée d'homme et de bêtes.

Le crime porté au compte de l'envahisseur-conquérant-colonisateur dans les romans de la jungle surpasse en gravité celui de cruauté envers les colonisés déjà noté dans Batouala et Djouma. En effet Maran laisse entendre que le nouveau maître de la jungle équatoriale massacre et gaspille la Nature dans toutes ses manifestations, et ce faisant met en danger toute l'existence sur terre. C'est bien un crime de lèse-humanité.

Cependant il faut bien noter que la position de Maran en ce qui concerne le colonialisme français n'accuse aucune modification sensible dans les romans de la jungle. Ce n'est nullement le principe de l'impérialisme qu'il met en cause; il ne dénie non plus à la France tout droit de transformer l'Afrique en colonie. Ce qu'il reprouve avant tout ce sont les procédés adoptés pour les conquêtes et la domination coloniale.

Deux traditions littéraires se rencontrent dans les romans de la jungle, l'une orale et africaine, l'autre écrite et française. En effet, on peut noter dans les différents récits les éléments caractéristiques de la littérature orale africaine; de même, la tradition moraliste française à la La Fontaine s'y fait remarquer.

D'après Senghor, théoricien de l'esthétique de la littérature orale africaine, chez le Négro-africain, "du mythe au proverbe, en passant par la légende, le conte, la fable, il n'y a pas de frontière."[5]

En écrivant les romans de la jungle, Maran semble avoir suivi tout à fait ce "principe." Les trois romans se présentent, en fait, comme une suité d'épopées de la lutte héroïque menée par les grands animaux de la jungle contre les envahisseurs "blancs de peau" armés de ces fusils contre lesquels les envahis de la jungle ne peuvent rien faire. Dans les déroulements de cette épopée, allégorie, satire et réalisme, proverbes et maximes, légendes et mythes, tout s'entremêle sans distinction de genre. De même, Maran, à la manière des conteurs négro-africains, projette dans ses récits un symbiose existant entre l'homme et la bête, de sorte que les animaux de la jungle vivent, sentent, pensent et parlent comme les hommes, tout en gardant leur nature générique.

Les romans de la jungle trahissent également l'influence de la tradition orale africaine dans la caractérisation des animaux protagonistes. Même lorsque les récits nous promenent dans un monde où chaque membre d'une espèce possède ses idiosyncrasies particulières, les protagonistes ne sont jamais tout à fait des individualités bien distinctes; ils se haussent, au contraire, au niveau de prototypes et les faits les plus singuliers dans leur vie s'élargissent jusqu'au plan du général. Ces protagonistes sont ainsi autant d'images, partant symboles, et Maran les désigne avec une majuscule: Bassaragba le rhinocéros, Mourou la panthère, Mbala l'éléphant, Bamara le lion, Bokorro le serpent-python, Bacouya le cynocéphale et Doppélé le charognard; chacun d'eux se présentent comme représentant les qualités et les défauts de son espèce. Chacun d'eux est dessiné aussi de traits vifs et pénétrants qui révèlent l'âme par delà l'apparence extérieure.

Ainsi la laideur physique de Bassaragba dépeint l'insociabilité et la mauvaise humeur congénitale de son espèce.

Empruntant le procédé des conteurs africains, Maran intègre, dans les récits, les réalités du jour à celles de la vie traditionnelle. Aux activités de champs, à celle de la chasse et de la guerre, aux luttes pour la survivance qui se déroulent entre les animaux s'intègre l'évocation constante de l'administrateur colonial, du commerçant spéculateur et du chasseur d'éléphants qui détruisent toute la région sous prétexte de la "mettre en valeur."

Selon cette réalité du jour, l'arrivée de "l'homme blanc de peau" vient intensifier la vieille et vaste lutte qui marque depuis toujours la vie de la jungle. L'introduction de la machine, représentée par le fusil, rend la lutte plus meurtrière encore, aussi bien pour les faibles que pour les puissants habitants primitifs de la jungle.

Le conteur-fabuliste africain se double, chez l'auteur des romans de la jungle, de l'écrivain français dans la tradition de La Fontaine. Il étudie l'homme dans ses rapports avec les autres êtres, dans ses passions et émotions qui se dévoilent à travers toutes ses réactions. Les observations dépassent cependant l'étroit cadre des confrontations raciales et culturelles du milieu colonial qui leur servent de base; elles se portent, par delà la situation historique de la colonisation, au niveau de la nature humaine en général, en se servant des bêtes sauvages comme symboles et incarnations des vices humains.

Mais les animaux chez Maran, comme chez La Fontaine, ne sont pas uniquement des symboles, comme nous l'avons constaté. Ils valent

par eux-mêmes et ils nous intéressent aussi à cause des ressemblances fondamentales entre leur réactions et celles des humains. Car, comme La Fontaine fait remarquer au sujet de ses Fables: "Les proprietez des Animaux et leurs divers caractères y sont exprimez; par conséquent les nostres aussi, puisque nous sommes l'abrégé de ce qu'il y a de bon et de mauvais dans les créatures irraisonnables."[6] En conséquence, si dans les romans de la jungle les bêtes sauvages de Maran parlent et se comportent souvent comme les hommes, c'est parce qu'en réalité les hommes se comportent "comme des bêtes sauvages," et surtout dans cette jungle où se situe la société coloniale de l'Oubangui-Chari. D'ailleurs, le choix des bêtes "sauvages" comme observateurs et juges du comportement humain dans ce milieu montre qu'en fait les hommes sont encore plus sauvages que les animaux.

L'identité que Maran établit entre l'homme et la bête dans la vie de la jungle se démontre fort clairement encore dans Bacouya le cynocéphale où une bande des simiens s'oppose en bataille rangée aux hommes noirs et blancs, pour leur disputer la possession des champs plantés par ces derniers. La défaite et la destruction quasi-totale des simiens, grâce au "bâton qui crache la mort" qu'apporte "l'homme blanc de peau," illustre bien le principe de la vie de la jungle qui est celui de triompher par tous les moyens et d'anéantir l'ennemi, réel ou imaginaire, pour assurer sa propre sécurité.

On doit noter, cependant, en ce qui concerne Bêtes de la brousse, que ce livre, écrit sous l'occupation de la France par les forces ennemies de l'Allemagne hitlérienne, rappelle beaucoup les divers aspects de la lutte. La "société-jungle" que l'on retrouve dans ces

récits se rapproche beaucoup d'une société humaine en état de guerre. Face à l'envahisseur qu'est "l'homme blanc de peau," il y a parmi les animaux des nationalistes résistants comme Bamara le lion, des isolationnistes indifférents comme Bokorro le serpent-python, des collaborateurs comme Doppélé le charognard. Les expressions mêmes dont se sert Maran pour signaler les rapports entre les animaux sont très évocatrices d'une lutte armée. Ainsi lorsqu'un jeune rhinocéros attaque un autre pour l'obliger à lui céder une de ses deux femelles, Maran nous dit, avec ironie, qu'il "cherchait à lui imposer les bienfaits de son idéologie" [37], ce qui fait penser immédiatement à l'idéologie raciste que l'aggresseur nazi cherchait précisément à imposer à la France occupée. De même lorsque une bête se rue sur une autre sans crier gare, Maran, à la façon de La Fontaine, en tire la morale suivante: "le plus haut degré de la civilisation consiste . . . à faire la guerre sans la déclarer"[36], et la lutte entre les deux animaux est qualifée d'"incident de frontière volontairement créé" [35]. Mais malgré ces allusions à la deuxième guerre mondiale, Bêtes de la brousse se situe bien dans la tradition moraliste de La Fontaine qui englobe l'homme en général, et dans ce cas la situation coloniale en particulier.

Cette jungle qui représente la colonie oubanguienne est un univers tragique, marqué par le règne de la force, de l'oppression et de la peur. La méchanceté, la bêtise ou le hasard provoquent la destruction et la mort, sans tenir compte de l'innocence ou de la culpabilité. Il n'y a en général ni pitié ni bienveillance ni sécurité. On ne peut faire confiance à personne car l'ami d'aujourd'hui devient

l'ennemi mortel de demain: ainsi la justice et la loyauté sont-elles niées. Seul l'égoïsme ou les intérêts partisans déterminent la conduite de l'individu.

Maran peint la condition des habitants originels de l'Afrique centrale, hommes et bêtes, sous des lumières désolantes. Ils sont soumis au vainqueur-colonisateur qui se présente comme avare et cruel, plus puissant que Bamara le lion et plus perfide que Bokorro le serpent-python, contre lequel ils ne peuvent rien.

Mais il faut souligner que si l'identité qui s'établit entre la jungle réelle et la société coloniale et le tableau pessimiste qui s'en dégage constituent un réquisitoire contre l'état contemporain des choses dans la colonie, ils ne peuvent nullement être interprétés comme une remise en question du principe même de la colonisation française en Afrique. La position de Maran sur ce principe reste donc conservatrice, c'est-à-dire qu'il continue à soutenir implicitement la vue que les maux qu'il stigmatise ne sont pas inhérents au colonialisme mais résultent, au contraire, de la méchanceté de certains agents du système. Aujourd'hui ce point de vue paraît tellement insoutenable qu'on a du mal à comprendre que Maran ait jamais pu l'entretenir.

Le critique Mercer Cook prétend qu'on peut lire et goûter les récits des romans de la jungle sans y chercher de morale.[7] Cela nous paraît chose fort malaisée à faire car les préoccupations morales s'imposent presque au lecteur. Maran lui-même considère Bacouya le cynocéphale comme la condensation de sa philosophie de l'homme et de la vie, philosophie "amère et sans illusion,"[8] et que nous allons revoir de plus près. En effet, les romans de la jungle, écrits par

Maran, la cinquantaine déjà passée, sont des oeuvres d'âge mûr d'où l'optimisme militant de Batouala est sensiblement absent. On y décèle au contraire le ton désabusé de celui qui ne garde plus d'illusions et qui a tout vu et tout vécu. Par conséquent, ces oeuvres, et tout particulièrement Bacouya le cynocéphale, foisonnent d'aphorismes et de maximes qui expriment en général l'opinion que la vie est toujours soumise à la loi du plus fort et que c'est l'égoïsme "qui tient les fils qui nous remuent." En voici quelques exemples, pris à Bacouya le cynocéphale:

> Qui détient la force a le droit pour lui. [95]
>
> La vie est courte. On vieillit vite. Il faut profiter sans vergogne de ses moindres bienfaits, même si on ne les obtient qu'en empiétant sur les droits du voisin. [150]
>
> Tuer qui vous gêne est une des grandes lois de la brousse et de la vie. [228]
>
> Chacun pour soi est une des grandes lois de la nature. [212]
>
> Le mensonge et l'hypocrisie ne sont, à tout prendre, que des moyens d'auto-défense et d'espoir enseignés par l'expérience. Tout être vivant en a plus ou moins besoin, s'il veut continuer à vivre en un monde où la force est maître de tous les maîtres-mots. [186]
>
> De toutes les méthodes de colonisation, faire peur est la seule qui soit efficace. [179]
>
> Où la force échoue, la ruse s'impose. [52]
>
> La ruse a souvent raison de la force. [206]
>
> Il n'est de bonheur que dans la liberté, la liberté que dans la solitude. Tout le reste est vanité. [240]

Beaucoup d'autres réflexions de Bacouya le cynocéphale rappellent les Maximes de La Rochefoucauld, du fait qu'elles expriment

l'attitude du sage ou celle du cynique qui croit percevoir, au-delà des actions apparemment altruistes, des motifs égoïstes et intéressés:

> La sympathie, au fond, n'est souvent que la forme la plus courtoise d'une hostilité latente. [13]
>
> On n'en veut jamais à qui nous enrichit et nous ravitaille. [58]
>
> Bonté et altruisme sont faiblesses nuisibles au bonheur égoïste. [70]
>
> En résumé, on doit partout et en tout se méfier d'avoir confiance. [67]
>
> On ne donne rien si libéralement que la peau d'autrui, quand elle contribue à sauvegarder la sienne. [59]
>
> Les enseignements de la sagesse n'ont jamais plu à personne. [22]
>
> La paix marque une plus ou moins longue pause entre deux guerres, l'amitié une plus ou moins longue halte sur le sentier de la haine. [67]
>
> Vivre avec ses amis comme s'ils devaient vous devenir un jour ennemis, avec ses ennemis comme si l'on devait un jour lier momentanément commerce d'amitié avec eux, est le meilleur témoignage qu'on puisse donner de son esprit de finesse. [67]
>
> Elle n'existe [l'amitié] que rarement d'homme à homme, d'homme à animal et d'animal à animal. [67]
>
> L'oubli est nécessaire au bonheur des êtres vivants. C'est pourquoi la plupart d'entre eux ont la mémoire courte. [125]
>
> Le mépris permet de vivre au milieu des hommes et de les supporter. [90]
>
> Toutes les nations vraiment fortes sont racistes. [192]
>
> On ne perd pas son temps à s'occuper d'autrui quand on est soi-même occupé ailleurs. [217]
>
> La liberté est un bien naturel . . . il faut partout la défendre, partout la faire respecter, pour ce partout se montrer plus fort que tous, ou plus rusé. [11]

> La liberté vraie engendre toujours le désordre. Liberté et désordre se complètent l'un l'autre. Où l'ordre règne, il n'est plus de liberté. [35]

Il faut faire remarquer cependant que le ton moraliste et philosophique de Bacouya le cynocéphale s'inspire, tout particulièrement, du contexte colonial que décrit le roman, et qu'en conséquence, les aphorismes et maximes n'expriment pas les règles de conduite que préconise Maran mais plutôt exposent et censurent les vices et les maux du milieu; ceci fait de cette oeuvre non seulement un grand procès contre les conditions existant en Oubangui-Chari, mais aussi une invitation aux colonisateurs à bien repenser les procédés d'une soi-disant entreprise de civilisation.

Les récits de Maran sont plus qu'une succession d'histoires curieuses dans lesquelles les animaux affrontent les humains et jouent les rôles de protagonistes; ce sont surtout des apologues, avec la traditionnelle moralité, qui invitent à réfléchir.

Il est significatif que les animaux de Maran, lesquels, comme dans toutes les fables, servent de truchement pour l'expression de ses idées, considèrent tous les hommes, blancs et noirs, comme les mêmes, capables des vertus et des faiblesses. Ainsi, Doppélé, le charognard, déclare dans Bêtes de la brousse: "Partout où me portent mes ailes, je rencontre des hommes blancs. Ils ne sont pas, à mon humble avis, ni pires ni meilleurs que les autres" [70]. Bacouya le singe exprime la même opinion: "blancs ou noirs de peau, les hommes, quels qu'ils soient, ne sont que des singes manqués" [96]. Tous les animaux des Bêtes de la brousse qui considèrent l'homme noir,

chasseur de la brousse, comme "le fléau des fléaux" [46], "la calamité des calamités et l'abomination de la désolation" [23], changent bien vite d'avis lorsqu'ils remarquent que l'homme blanc surpasse celui-ci "dans l'art difficile de faire le vide autour de soi" [46]. De même, le petit chien roux, protagoniste de Djouma chien de brousse, après avoir vécu chez les Noirs et chez les Blancs de la colonie, rejette les prétentions de supériorité qu'affichent ceux-ci par rapport à ceux-là: "Les Blancs ont beau ne pas ressembler aux nègres, ils s'exècrent pourtant entre eux, comme de simples nègres" [107]. La conclusion finale de Djouma, on la voit venir: "Blancs de peau ou noirs, les hommes . . . se valaient: aussi méchants les uns que les autres" [215].

Maran semble ainsi vouloir établir une certaine égalité entre les deux races en présence, rejetant, en conséquence, toute prétention de l'une ou de l'autre au monopole de vertus ou d'excellence. C'est à travers Doppélé, le plus philosophe des protagonistes des Bêtes de la brousse, qu'il résume cette pensée contre les coloniaux qui prétendent que les Noirs ne sont que l'incarnation des vices et des faiblesses.

> Croyez-vous donc, demande Doppélé, que nous soyons indemnes de tout reproche? Notre vie serait-elle donc à ce point exemplaire que nous ayons le droit de nous en enorgueillir? Le temps n'est plus où, seuls, les hommes noirs de peau me paraissaient mériter la palme de la méchanceté. [82]

Maran croit donc que la domination coloniale n'est ni le privilège ni le droit des colonisateurs en raison d'une supériorité prétendue innée, mais plutôt le résultat historique de l'avance technique qu'a prise une race sur une autre.

Maran avait beaucoup réfléchi sur ce que l'on appelle le darwinisme social et sur son application flagrante dans la colonisation européenne en Afrique. Le principe en est que la vie est un vaste champ de bataille dans lequel la primauté est au plus fort, "même s'il a tort, s'il se trompe." En conséquence, tous les rapports sont ceux de "fort à faible, d'oppresseur à opprimé, de vainqueur à vaincu, de mangeur à mangé," comme l'exprime Doppéfé, dans Bêtes de la Brousse [121]. Il est évident que Maran voit cela comme le principe qui régit les relations de fait dans les colonies d'Afrique entre colonisateurs et colonisés et qui explique, sans les justifier, les cruautés de ceux-là envers ceux-ci.

Pourtant une collaboration mutuelle est possible entre les deux groupes. C'est ce qui pourrait arriver si on pouvait dépasser cette loi de la jungle. Tout le monde serait alors bien plus heureux: on le voit, par exemple, dans le cas du commandant qui apporte l'aide de son arme au village de Batouala dans la lutte contre la bande simienne qui ravage les plantations; les singes, défaits, sont chassés de la région, et Noirs et Blancs peuvent profiter d'une abondante récolte.[9] Cette collaboration, qui conclut le dernier épisode du dernier ouvrage africain de Maran, est l'expression de son idéal du rôle de la colonisation européenne en Afrique et des rapports qui devraient exister entre les deux races en présence. Mais la réalité, hélas, ne correspond nullement à cet idéal et Maran semble désespérer de voir triompher cet idéal sur la loi de la jungle.

Pour que les plus faibles survivent dans cet ordre de choses, ils doivent recourir soit à la ruse qui s'impose là où la force fait défaut, soit à l'union entre eux, contre les forts. Bacouya, le

cynocéphale déclare aux siens que "le monde appartient aux êtres qui sont unis pour le meilleur et pour le pire"; c'est pourquoi les fourmis rouges, qui sont faibles individuellement, peuvent s'imposer partout lorsqu'elles constituent une armée unie. Mais toujours est-il que c'est la force supérieure qui détient l'avantage, ainsi que le comprennent bien les deux femelles de Bassaragba qui pensent que "mieux vaut vivre à l'ombre de la force qu'au soleil de la faiblesse." Ainsi Maran reproche aux procédés de la colonisation de représenter l'ordre brutal de la jungle, au lieu de faire valoir l'humanisme de la civilisation.

A bien des égards, les récits de la jungle de Maran rappellent ceux de Rudyard Kipling, et plus particulièrement ceux du Second Jungle Book. Il l'a reconnu lui-même. Les animaux tels que "Baloo the brown bear," "Chil the Kite," "Hathi the wild elephant," "Sahi the porcupine," "Shere Khan the tiger," et beaucoup d'autres encore qui sont bien connus chez Kipling se retrouvent également chez Maran. En outre, la loi de la brousse qui domine la vie des bêtes chez Maran est celle que résume Kipling dans The Second Jungle Book; il suffit de se rappeler des vers célèbres:

> Now this is the Law of the Jungle--as old and as true as the sky;
> And the Wolf that shall keep it may prosper, but the Wolf that shall break it must die.
> As the creeper that girdles the tree-trunk the law runneth forward and back--
> For the strength of the Pack is the Wolf, and the strength of the Wolf is the Pack.
> . . . . . .
> Now these are the Laws of the Jungle, and many and mighty are they;
> But the head and the hoof of the Law and the haunch and the hump is--Obey![10]

Tout en reconnaissant les ressemblances entre ses récits et ceux de Kipling, Maran en précise cependant les différences:

> Kipling a peint des animaux gentlemen, des tigres, des éléphants, des panthères, et des loups qui semblent sortir d'Oxford ou de Cambridge. Mes lions, mes panthères, mes éléphants, sont anthropocentriques, plus naturels, plus près de leur animalité. Peut-être finira-t-on par le remarquer et que ma philosophie, dont l'ironie dégage la plus virile amertume, s'apparente souvent à celle de l'auteur des Livres de la Jungle.[11]

Les romans de la jungle trahissent un certain pessimisme résigné. Maran constate, en observant la société coloniale, que l'humanité ne se distingue pas de l'animalité, que l'homme, quelque "civilisé" qu'il soit, est figé dans sa méchanceté et restera toujours un loup pour l'homme et que le colonisateur est incapable de comprendre le colonisé qu'il se réjouit, avec un plaisir sadique, à opprimer.

Le fabuliste qu'est Maran regarde la situation coloniale africaine en face et sans illusion. Il semble accepter comme inévitable l'état des choses qui persiste dans les colonies et semble aussi se reconnaître impuissant de le changer. Par conséquent il n'apporte plus de solution aux maux qu'il décrie; mais il conseille aux faibles, c'est-à-dire aux colonisés, la méfiance et la prudence.

René Maran a su très bien tirer parti et du folklore africain et de la tradition moraliste française pour composer les romans de la jungle. Ce faisant, il a réussi à opérer au niveau de l'art la rencontre harmonieuse des deux cultures en présence, et à édifier l'entente qui s'avère impossible dans la réalité de la société coloniale. Si sur le plan de cette réalité Maran nous peint un

tableau assez sombre de l'égoïsme et de la méchanceté, il ne semble pas, cependant, se désespérer totalement de voir sortir du chaos de la jungle un ordre supérieur, fait d'une collaboration amicale entre habitants primitifs et envahisseurs nouveaux-venus. Ainsi, malgré le ton désabusé qui prédomine dans les romans de la jungle, ceux-ci expriment, sur le plan de l'art, l'espoir de Maran en la possibilité de l'union entre la patrie d'adoption et la terre ancestrale. C'est donc au niveau de l'art que se résoud, pour l'artiste qu'est Maran, une situation politique et sociale qu'il trouve en réalité particulièrement douloureuse.

NOTES

CHAPITRE VI

[1] Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari, p. 344.

[2] Ibid.

[3] A ces trois peut s'ajouter le petit récit "Youmba, le mangouste" joint à l'édition définitive de Batouala. Comme ce récit, à notre avis, n'a aucune signification particulière, nous ne nous en occuperons pas spécialement dans ce travail.

[4] Voir Adrien Jans, "Les Ecrivains noirs," loc. cit., p. 7.

[5] L.S. Senghor, Préface aux Nouveaux Contes d'Amadou Koumba par B. Dadié (Paris: Présence Africaine, 1958), p. 8.

[6] La Fontaine, Fables choisies et mises en vers, 1, textes établis et présentés par F. Gohin (Paris: Les Belles Lettres, 1934), Préface, pp. 11-12.

[7] Voir le compte rendu de Mbala l'éléphant, Journal of Negro History, 33, no 4 (octobre 1948), p. 495.

[8] Voir Hommage à René Maran, p. 36.

[9] Voir Bacouya le cynocéphale (Paris: Albin Michel, 1953), p. 224.

[10] Rudyard Kipling, The Second Jungle Book (Londres: Macmillan and Co., 1895), pp. 23-25.

[11] Lettre de Maran à L. Van Roelandt, datée du 14 septembre 1943.

CHAPITRE VII

"L'AINE" D'UNE JEUNESSE INTELLECTUELLE NEGRO-AFRICAINE

All the words that I utter,
And all the words that I write,
Must spread out their wings untiring,
And never rest in their flight,
Till they come where your sad, sad
heart is,
And sing to you in the night,
Beyond where the waters are moving
Storm-darken'd or starry bright.

W.B. Yeats

Aujourd'hui où critiques littéraires et sociologues mettent de plus en plus l'accent sur l'étude du conditionnement sociologique des oeuvres littéraires et s'attachent à montrer comment ces oeuvres naissent et se développent au sein d'un ensemble de faits sociaux qu'elles reflètent, on commence aussi à reconnaître l'importance de l'influence inverse, c'est-à-dire, celle que peuvent exercer les oeuvres sur les faits sociaux. Comme le fait bien remarquer Lilyan Kesteloot, "les oeuvres ainsi nées réagissent à leur tour sur la réalité, exercent sur elle une certaine pression et peuvent accélerer la maturation de crises sociales et politiques."[1]

Cela nous paraît bien être le cas de l'oeuvre africaine de Maran auprès de la jeune littérature négro-africaine d'expression française qui naquit à Paris dans l'entre-deux-guerres. Le ton de révolte qui a marqué cette littérature de même que les rôles sociaux-politiques qu'elle s'était assignés: ceux de revendiquer la liberté politique et de faire connaître à l'Occident colonisateur les aspirations des Noirs asservis, tous retrouvent leurs prémisses déjà dans l'oeuvre africaine de Maran et notamment dans son premier roman africain. Cette oeuvre a eu la particularité très typique et la capacité d'inspirer d'autres oeuvres chez d'autres écrivains. C'est donc une oeuvre "fertile" qui a pu <u>fertiliser</u> la production littéraire d'une partie importante de la Francophonie. Il s'ensuit que même mort, René Maran vivra d'une "vie par procuration" grâce à cette capacité génératrice de son oeuvre. Maran lui-même n'ignorait

pas la signification particulière que revêtait son oeuvre aux yeux des étudiants noirs à Paris dans la période de l'entre-deux-guerres:

> Après tout, écrit-il, il me reste d'avoir peut-être été l'homme qui a permis aux Senghor, aux Césaire, aux innombrables gens de couleur qui aujourd'hui étudient dans les facultés françaises, travaillent dans nos laboratoires, enrichissent notre littérature, d'avoir enfin confiance en eux-mêmes. . . .[2]

Bien qu'il se considère comme écrivain français[3] dont les oeuvres africaines font partie de ce qu'il appelle "le roman régionaliste d'expression coloniale,"[4] et bien que les critiques le situent dans la tradition littéraire française,[5] Maran fut cependant adopté par le jeune mouvement littéraire négro-africain des années trente.[6] C'est que les fondateurs de ce mouvement, Aimé Césaire, Léopold S. Senghor et Léon G. Damas, retrouvaient dans son "roman nègre" les thèmes et les attitudes qui répondaient alors à leurs propres aspirations et qui exprimaient leurs préoccupations les plus vives. En effet Batouala nous livre la presque totalité des thèmes et des sentiments qui domineront la littérature des écrivains noirs de langue française jusqu'à la décolonisation de l'Afrique: thèmes qui se résument dans la haine de l'oppression coloniale, le refus de la civilisation qu'on identifie avec cette oppression, refus du Noir colonisé qui est, selon Senghor, le moment nécessaire d'un mouvement historique. Il s'agit du refus de l'Autre, du refus de s'assimiler, de se perdre dans l'Autre, qui est du même coup l'affirmation de soi[7]; il s'agit aussi de l'évocation nostalgique du passé précolonial, de la valorisation de la beauté et la culture des Noirs et du procès sans relâche des méfaits de la colonisation en Afrique.

Les trois chefs de file du mouvement dit de la Négritude, Césaire, Senghor et Damas, s'accordent à reconnaître à René Maran le rôle primordial de "précurseur" de la littérature négro-africaine de langue française. Ils ont repris et illustré, chacun à sa façon, les thèmes et les attitudes aussi bien explicites qu'implicites qui furent lancés dans le "roman nègre." Chez ces écrivains, le mécontentement que porte en germe les plaintes de Batouala, le chef banda, et qui se couve dans les recriminations de celui-ci contre l'occupant, éclate en une expression de révolte contre l'ordre qui opprime la race noire.

Aimé Césaire, le premier, rendit hommage à l'auteur de Batouala en lui dédicaçant sa première grande oeuvre, Cahier d'un retour au pays natal ("l'édition . . . de ce poème que je voudrais à la mesure de notre indomptable confiance dans les destinées de notre humanité noire"), et encore l'édition de 1945 de la même oeuvre: "A René Maran qui, le premier, fit accéder le Nègre à la dignité littéraire."[8] C'est que, dit Césaire, dans le "roman nègre" de Maran, tout comme dans Banjo de Claude MacKay, "le Noir ordinaire, dont toute une littérature avait entrepris de souligner l'aspect grotesque et exotique, devient le héros; il est peint avec sérieux et passion." C'est aussi que Maran fait émerger dans le roman "un monde là où l'on ne trouvait que le bric-à-brac inhumain de l'exotisme."[9] On peut dire qu'aux yeux de Césaire le premier roman de Maran revêtait dans le domaine littéraire pour les Noirs une signification historique particulière, comparable, en quelque sorte, à celle que revêtait la fondation de la République noire de Haïti dans le domaine politique:

Haïti, écrit Césaire, "où la Négritude se mit debout pour la première fois et dit qu'elle croyait à son humanité,"[10] et qui, ajoute Senghor, "osa proclamer l'homme en face du Tyran."[11]

Césaire, dont le Cahier d'un retour au pays natal est "la somme de la révolte nègre contre l'histoire européenne," exprime dans ses oeuvres à travers ses cris de colère et ses vociférations, le désir "dès maintenant et dès ici de biffer tout ce qui existe, tout ce qui a été créé, crié, dit, menti, sali,"[12] bref le désir de détruire les systèmes et les institutions de l'oppression de sa race. C'est la révolte de Batouala portée jusqu'à l'action; c'est l'éclatement de cette "intolérance" que Césaire considère comme le maître sentiment du poète noir. "Intolérance du réel parce que sordide, du monde parce qu'encagé, de la vie parce que détroussée au grand chemin du soleil."[13] Les thèmes de l'esclavage, de la souffrance, de la révolte du Noir et des méfaits de l'Occident, qui sont devenus classiques dans la littérature négro-africaine grâce au Cahier d'un retour au pays natal et au Discours sur le colonialisme, furent relevés chez Maran par Césaire et trouvent chez celui-ci une expression violente de douleur profondément sentie et vécue.

Mais si René Maran, en précurseur, a lancé l'expression, par le Noir, du refus et de la haine du "réel sordide" dans la situation coloniale, Césaire dépassera ce stade pour poser le problème du Noir dans un contexte plus large: "problème métaphysique de la race elle-même; problème politique qui est celui de la charge d'avoir un état à construire; problème humain qui est celui de l'adaptation d'un peuple à un nouvel état, passage de la dépendance à l'indépendance

et à la responsabilité."[14] Il ira jusqu'à chercher la solution dans l'engagement total.

Léopold Senghor a salué, lui aussi, l'auteur de Batouala comme "l'aîné . . . le précurseur de la Négritude,"[15] lui ayant dédicacé la première édition de son recueil de vers, Chants d'ombres (1945): "au maître qui, le premier dans la littérature française, restitua au Nègre son visage authentique."[16] Senghor voit dans Batquala le début d'une ère nouvelle dans la valorisation du Noir et de la culture négro-africaine, car, écrit-il:

> Après Batouala, on ne pourra plus faire vivre, travailler, aimer, pleurer, rire, parler les Nègres comme les Blancs. Il ne s'agira même plus de leur faire parler "petit nègre," mais wolof, malinké, éwando en français. Car c'est René Maran qui, le premier, a exprimé "l'âme noire," avec le style nègre, en français.[17]

Senghor trahit dans ses thèmes littéraires l'influence indiscutable de René Maran. Comme celui-ci, il s'est préoccupé à défendre et à illustrer la beauté noire, à démentir l'image du "nègre-singe" de la littérature coloniale d'Afrique. La convoitise qu'excite la beauté et les charmes sensuels de Yassigui'ndja de Maran se retrouve, évoqué et poétisée, dans la "Femme noire" de Senghor:

> Femme nue, femme noire
> Vêtue de ta couleur qui est vie, de ta forme qui est beauté!
> . . . . . .
> Fruit mûr à la chair ferme, sombres extases du vin noir,
> bouche qui fait lyrique ma bouche
> Savane aux horizons purs, savane qui frémit aux
> caresses ferventes du Vent d'Est
> Tamtam sculpté, tamtam tendu qui gronde sous les
> doigts du Vainqueur.[18]

Cette glorification de la femme noire par Senghor emprunte le même chemin que la description de la belle Noire par Maran; l'accent est

mis surtout sur l'aspect sensuel de la beauté féminine, sur la femme comme objet de jouissances charnelles.

Les poèmes de Senghor, comme les romans de Maran, s'animent aussi du regret du passé précolonial; mais chez Senghor, poète, ce passé se confond avec une enfance heureuse, à jamais perdue. De même qu'aux Bandas qui souffrent sous la domination étrangère, comme au jeune étudiant noir qu'était Senghor à Paris, le cadre de la vie traditionnelle d'avant la colonisation manque profondément; le poète évoque ce cadre avec un accent bien nostalgique produit par une habitude brisée:

> Je me rappelle les festins funèbres fumant du sang des troupeaux égorgés
>
> Du bruit des querelles, des rhapsodies des griots.
> . . . . . .
> Je me rappelle la danse des filles nubiles
> Les choeurs de lutte--oh! la danse finale des jeunes hommes, buste
> Penché élancé, et le pur cri d'amour des femmes
> --Kor Siga![19]

Comme le chef banda de Maran, le poète ressent et exprime, lui aussi, la haine de l'oppression et de l'injustice coloniales; mais il ira encore plus loin car avec "le cri de guerre" et "le coupe-coupe dégaîné" il voudrait donner l'assaut au régime inique du colonialisme et entonner en même temps

> . . . la Marseillaise
> de Valmy plus pressante que la charge d'éléphants
> des gros tanks que précèdent les ombres sanglantes
> La Marseillaise catholique[20]

pour signaler la libération de tous les opprimés du monde.

Malgré les efforts conscients de se libérer de cette haine pour les oppresseurs de sa race, le poète, tout comme le chef Batouala,

la découvrira cachée au fond de son âme bien longtemps après qu'il s'en était cru guéri:

> Et voilà que le serpent de la haine lève la tête dans mon coeur, ce serpent que j'avait cru mort. . . .[21]
>
> Seigneur, je ne sortirai pas ma réserve de haine. . . .[22]

Reprenant alors les reproches qu'on avait entendues dans le "roman nègre," le poète les adresse de nouveau et sans équivoque, à la France:

> . . . la France qui dit bien la voie droite et chemine par les sentiers obliques
> Qui m'invite à sa table et me dit d'apporter mon pain, qui me donne de la main droite et de la main gauche enlève la moitié
> . . . qui hait les occupants et m'impose l'occupation si gravement
> Qui ouvre des voies triomphales aux héros et traite ses Sénégalais en mercenaires, faisant d'eux les dogues noirs de l'Empire
> Qui est le République et livre les pays aux Grands-Concessionnaires
> Et de la Mésopotamie, de mon Congo, ils ont fait un grand cimetière sous le soleil blanc.[23]

C'est toute la contradiction entre l'idéal proclamé et la pratique notée de la colonisation française que repose le poète.

Il dénonce également à la manière des Bandas, les "porteurs de la civilisation" qui ont détruit l'héritage culturel africain et dépouillé le continent noir de ses trésors au nom d'une culture prétendument "supérieure." Il met en accusation

> Les mains blanches qui tirèrent les coups de fusils qui croulèrent les empires
> Les mains qui flagellèrent les esclaves, qui vous flagellèrent
> Les mains blanches poudreuses qui vous giflèrent, les mains peintes poudrées qui m'ont giflé
> Les mains sûres qui m'ont livré à la solitude à la haine
> Les mains blanches qui abattirent la forêt de roniers qui dominait l'Afrique, au centre de l'Afrique
> Droits et durs, les Saras beaux comme les premiers hommes qui sortirent de vos mains brunes.[24]

Marchant sur le pas de l'auteur des romans de la jungle, le poète exprime aussi sa tristesse au spectacle de la destruction de la Nature au nom du progrès technologique moderne. Ce sont encore les "mains blanches" qui sont responsables du crime contre cette Nature bienfaisante:

> Elles abattirent la forêt noire pour en faire des traverses de chemin de fer
> Elles abattirent les forêts d'Afrique pour sauver la Civilisation, parce qu'on manquait de matière première humaine.[25]

Maran, dit Senghor, a exprimé "l'âme noire" dont le trait le plus marquant est "un abandon qui devient besoin, attitude active de communion, voire d'identification pour peu que soit forte l'action. . . ."[26] C'est bien cette participation de l'homme aux forces cosmiques, cet accord qui unit l'homme et les choses qu'évoquent de nombreux passages des romans africains de Maran. Cet accord est traduit par l'harmonie imitative des mots, le plus souvent des onomatopées qui créent une forte impression auditive et visuelle de la vie de brousse où couleurs, sons et parfums se confondent dans un mouvement rythmique de danse. A cette symphonie de la brousse l'homme n'est guère étranger car tam-tams et balafons prêtent leur concours et apportent leur "voix de contre-alto" qui abolit la frontière entre les différentes espèces.

Par ci par là, on ne sait plus distinguer si l'on se trouve dans un conte de fées ou dans le monde des hommes car la distance psychique entre tous les êtres étant abolie, on découvre le monde de la "réconciliation de l'étoile et de l'antilope." N'est-ce pas cette "participation," cette "réconciliation" qu'exprime un passage tel que celui-ci:

> Alors la brousse s'anime, en proie à une joie panique. Les tam-tams s'exultent. Plus rien n'existe qu'eux. La frénésie de leurs rythmes, gagnant de proche en proche, gorge enfin les plus lointaines étendues d'une trépidation à laquelle participent: bourdonnements, crissements, coassements, croassements, gloussements, bêlements, raquements, aboiements, frisselis, gazouillis, clapotis, appels, cris, chants, stridulations, rires, froufrous des termites, martèlements de pilons, les milles bruits humains, animaux, végétaux ou vermineux de la nature en fête et de la terre en travail.[27]

Si nous comparons ce texte de Maran avec celui de Césaire dans le Cahier d'un retour au pays natal, nous remarquons immédiatement la similitude de contenu et de pensée, et combien la prose de Maran, qui précède la poésie de Césaire de cinq ans, a pu l'influencer et la marquer:

> Mais ils s'abandonnent, saisis, à l'essence de toute chose
> ignorants des souffrances mais saisis par le mouvement de toute chose
> insoucieux de dompter, mais jouant le jeu du monde
> véritablement les fils aînés du monde
> poreux à tous les souffles du monde
> aire fraternelle de tous les souffles du monde
> lit sans drain de toutes les eaux du monde
> étincelle du feu sacré du monde
> chair de la chair du monde palpitantant du mouvement même du monde!
> . . . . . .
> ceux qui savent la féminité de la lune au corps d'huile
> l'exaltation réconciliée de l'antilope et de l'étoile
> ceux dont la survie chemine en la germination de l'herbe!
> Eia parfait cercle du monde et close concorde![28]

Léon Damas reconnaît, lui aussi, que René Maran a, le premier, présenté le Noir africain et son milieu du point de vue de l'indigène colonisé, restituant ainsi à ce milieu ses propres dimensions.[29] Le premier des trois chefs de file de la Négritude à publier un recueil de vers, Pigments (1937), Damas exprime, mais avec plus d'intensité que les autres, le refus de tout ce que Batouala, le roman

de Maran, qualifie dédaigneusement de "manière des blancs." Ainsi, Pigments fit l'effet d'une bombe dans les milieux estudiantins noirs de Paris par le ton de révolte contre l'acculturation européenne subie par les Noirs, ce qui ne manquait pas de rappeler à beaucoup le même ton qu'on avait entendu dans le "roman nègre" de Maran. Damas découvre, à la manière de Batouala, que la civilisation des Blancs lui cause une véritable "indigestion," une "nausée" culturelle, et crie son malaise dans cette culture d'emprunt:

> J'ai l'impression d'être ridicule
> dans leurs souliers
> dans leur smoking
> dans leur plastron
> dans leur faux-col
> dans leur monocle
> dans leur melon
> . . . . . .
>
> J'ai l'impression d'être ridicule
> dans leurs salons
> dans leurs manières
> dans leurs courbettes
> dans leur multiple besoin de singeries
> . . . . . .
>
> J'ai l'impression d'être ridicule
> parmi eux complice
> parmi eux souteneur
> parmi eux égorgeur
> les mains effroyablement rouges
> du sang de leur ci-vi-li-sa-tion[30]

Ce que veut Damas, c'est la réintégration avec son authenticité nègre, c'est-à-dire la liberté d'être soi-même. Il ne regrette pas un passé précolonial africain, ne l'ayant jamais ni vécu ni connu; mais il exprime la nostalgie d'un état qu'il croit bien être propre aux Noirs, mais que son éducation et sa culture françaises lui ont "cambriolé":

Rendez-les-moi mes poupées noires que je joue avec elles
les jeux naïfs de mon instinct
resté à l'ombre de ses lois
recouvrés mon courage
mon audace
redevenu moi-même
nouveau moi-même
de ce que Hier j'étais
hier
sans complexité
hier
quand est venue l'heure du déracinement

. . . . . .
Rendez-les-moi mes poupées noires
mes poupées noires
poupées noires
noires
noires[31]

On retrouve chez Damas, comme chez les deux autres poètes de la Négritude, des poèmes qui évoquent immédiatement des tableaux du "roman nègre" de Maran; ainsi le poème Savoir-vivre,[32] dans lequel Damas fait le point de la différence des savoir-vivre noir et blanc:

On ne bâille pas chez moi
Comme ils bâillent chez eux
avec
la main sur la bouche

Je veux bâiller sans tralalas
le corps recroquevillé
dans les parfums qui tourmentent la vie
que je me suis faite
de leur museau de chien d'hiver
de leur soleil qui ne pourrait
pas même
tiédir
l'eau de coco qui faisait glouglou
dans mon ventre au réveil

Laissez-moi bâiller
la main
là
sur le coeur
à l'obsession de tout ce à quoi
J'ai en un jour un seul
tourné le dos

Ce poème semble s'être inspiré directement de la scène de Batouala qui exprime la spontanéité du réveil, au petit matin, du chef banda, tout recroquevillé sur sa natte, bâillant et se grattant:

> Il se leva en se grattant, après s'être frotté les yeux du revers de la main et mouché des doigts. Il se gratta sous les aisselles. Il se gratta les cuisses, la tête, les fesses, le dos, les bras. . . .
>
> Mais si se gratter est bien, bâiller vaut mieux. Bâiller est une façon de chasser le sommeil par la bouche et par les narines. . . .
>
> Bâiller par-ci, se gratter par-là, sont gestes sans importance. Batouala, tout en les continuant, émit, coup sur coup, maints renvois sonores. C'était là, chez lui, très vieille habitude. Elle lui venait de ses parents. Ses parents l'avaient héritée des leurs.[33]

Enfin l'expression de la haine chez Damas tout en rappelant celle des colonisés bandas, révèle d'autres notifs: il hait, non seulement l'oppresseur colonial et l'ancien négrier, mais également ceux qui veulent "blanchir" le Noir en lui imposant une culture européenne:

> Ma haine grossit en marge
> de leur scélératesse
> en marge
> des coups de fusil
> en marge
> des coups de roulis
> des négriers
> des cargaisons fétides de l'esclavage cruel
>
> Blanchi
>
> Ma haine grossit en marge
> de la culture
> en marge
> des théories
> en marge des bavardages
> dont on a cru devoir me bourrer au berceau
> alors que tout en moi aspire à n'être que nègre
> autant que mon Afrique qu'ils ont cambriolée[34]

Cette brève ébauche nous permet d'entrevoir peut-être les thèmes principaux, abordés par les pères de la Négritude; nous voyons également comment ceux-ci ont repris et exprimé les mêmes attitudes, sentiments et opinions qu'on retrouve dans le "roman nègre." Plus significative encore, dans le cas de Césaire et de Damas qui ne sont pas Africains, est l'évocation nostalgique de "mon Afrique" comme terre ancestrale, ce qui était inconnu chez les écrivains antillais d'avant Maran,[35] et qui marque, en conséquence, le début d'une nouvelle prise de conscience, chez les écrivains antillais de leur appartenance culturelle à l'Afrique ancestrale. Selon Senghor, c'est avec Maran que ces écrivains se libèrent de l'imitation servile de la métropole et de la peur et de la honte de leur "négritude."[36] Sans ramener tous les aspects du mouvement de la Négritude à René Maran, on doit reconnaître, cependant, que son "roman nègre" a tracé la voie et fourni les thèmes qu'adoptera ce mouvement. Comme l'a bien fait remarquer Michel Fabre:

> Si l'on se souvient de la profonde admiration qu'ils [les écrivains noirs américains] portaient à Maran, si l'on songe à ses rapports fraternels avec la quasi-totalité des écrivains noirs francophones des Antilles et d'Afrique qui lui envoyaient leurs oeuvres, si l'on pense à son inlassable travail de propagandiste et de critique, visant à diffuser dans le monde entier la littérature de couleur, si l'on rappelle enfin le rôle d'initiateur qu'il joua vis-à-vis de Paulette Nardal, Césaire et surtout Senghor, il ne semble nullement exagéré de voir en Maran, non seulement le précurseur de la Négritude, mais encore le maillon le plus solide, avec Alain Locke, de la chaîne qui unit les Négritudes américaine, antillaise et africaine--échange d'idées dont Paris fut, aux années vingt et trente, le principal carrefour.[37]

L'empreinte de Maran sur les lettres négro-africaines d'expression française ne s'est pas limitée aux seuls poètes de la Négritude.

En effet, on peut la déceler aussi dans les romans anti-colonialistes africains, oeuvres des jeunes écrivains, tels que Mongo Beti et Ferdinand Oyono, qui ont débuté dans la littérature dans la décade qui a suivi la fin de la deuxième guerre mondiale. L'excellent historien de la francophonie littéraire, Gérard Tougas, a bien noté le rôle de Maran dans ce domaine lorsqu'il écrit:

> La véritable littérature africaine d'expression française doit son impulsion à René Maran dont l'influence se prolonge jusqu'à nos jours. . . .
> L'histoire du demi-siècle qui a suivi la publication en 1921 de Batouala, son chef-d'oeuvre, fait de René Maran un précurseur. L'infléchissement qu'il réussit à donner à son style pour qu'il reflétât l'âme du continent africain et l'humanité profonde des Noirs se révéla une voie royale sur laquelle ses épigones n'ont eu qu'à s'engager.[38]

Cette génération d'écrivains, par le truchement du roman plutôt qu'à travers la poésie, et écartant les considérations culturelles qui avaient préoccupé en premier lieu leurs devanciers dans la voie de la Négritude, s'en prennent aux aspects économiques et administratifs du régime colonial, dénonçant à leur tour les injustices et les inhumanités dont le régime est coupable à l'endroit des colonisés.

Sous le pseudonyme d'Eza Boto, Mongo Beti publie en 1954 son premier roman, Ville cruelle, dans lequel, à la manière de Maran, il expose et la détresse matérielle et le drame intérieur des indigènes noirs soumis à la puissance coloniale.

La "ville cruelle" de Tanga, qui peut bien être n'importe quelle capitale administrative d'une colonie d'Afrique est présentée avec tout ce qu'il y a d'opprimant et de révoltant dans le système d'exploitation économique colonial. Cruelle parce que "divisé en

deux," la ville montre les deux aspects du régime: d'un côté la richesse et le confort des colonisateurs, de l'autre côté la pauvreté et la misère morale et matérielle des colonisés:

> Deux Tangas. . . . Deux mondes. . . . Deux destins! Ces deux Tangas attiraient également l'indigène. Le jour, le Tanga du versant sud, Tanga commercial, Tanga de l'argent et du travail lucratif, vidait l'autre Tanga de sa substance humaine. Les Noirs remplissaient le Tanga des autres, où ils s'acquittaient de leurs fonctions. Manoeuvres, petits commerçants, cuisiniers, boys, marmitons, prostituées, fonctionnaires, subalternes, rabatteurs, escrocs, oisifs, main-d'oeuvre pénale, les rues en fourmillaient. . . . Il s'était constitué parmi cette population une mentalité spécifique . . . les habitants de Tanga étaient veules, vains, trop gais, trop sensibles. . . . Un certain penchant pour le calcul mesquin, pour la nervosité, l'alcoolisme et tout ce qui excite le mépris de la vie humaine--comme dans tous les pays où se disputent de grands intérêts matériels. C'était la ville de chez nous qui détenait le record des meurtres . . . et des suicides! On y tuait, on s'y tuait pour tout, pour un rien et même pour une femme. . . . Les rues de Tanga n'avaient pas de réverbère, cela va sans dire. Les mauvais garçons, nombreux ici, en avaient profité pour, la nuit, convertir la chaussée en lieu de règlements de comptes. Cela expliquait que l'obscurité retentît sans cesse de piétinements sourds, de poursuites frénétiques, de gifles dont la sonorité ne le cédait en rien à celle d'un browning. Ces séances de brutalité, . . . en étaient venues à ne plus intéresser que les professionnels.[39]

Ce tableau du désordre et de l'insécurité, c'est le "quartier indigène" de la "ville," un sous-produit de la colonisation et de la civilisation européenne en terre africaine. On y assiste à l'effondrement de la structure sociale traditionnelle, à la désintégration des rapports humains et familiaux et à la naissance d'un état de chaos. Mais l'administration coloniale, au lieu de veiller au bon ordre social, s'y désintéresse totalement et ignore, en conséquence, les conditions dans lesquelles vivent les colonisés:

> . . . l'Administration l'ignorait, de même qu'elle ignorait tout ce qui concernait cette demi-humanité, ses joies, ses souffrances, ses aspirations qui, certes, l'eussent déroutée, mais qu'elle n'avait jamais cherché à deviner et encore moins à comprendre, et à s'expliquer.[40]

Malgré cette indifférence au bien-être des colonisés de la part de l'administration, celle-ci n'hésite pas à réprimer, avec brutalité, toute action et toute conduite qui porte atteinte à ses propres intérêts:

> Ceux qui . . . représentaient une menace pour un certain état de choses . . . ou plus exactement pour certains besoins: . . . on les mettait en prison quelque part et tout était entendu pour la plus grande Gloire de l'humanité.[41]

Tout comme Maran met en cause les miliciens indigènes qui profitent de leur position pour maltraiter leurs congénères, sous le regard et avec l'approbation tacite du commandant, de même Mongo Beti dénonce les représentants indigènes de l'autorité coloniale, dont la cruauté constitue une menace constante dans la vie des particuliers. Tel est l'exemple que fournit le préposé au contrôle qui ordonne que l'on brûle le cacao du personnage nommé Banda. Lorsque celui-ci proteste, on lui met les menottes et on l'emmène au Commissariat de police, espérant que le Commissaire de Police le soufflètera pour avoir osé s'élever contre ses hommes.

Les maux dont souffrent les indigènes colonisés aux mains des agents de l'administration ne sont pas seulement matériels et physiques; ils sont aussi moraux, ressentis dans la conscience douloureuse de l'impuissance devant un régime de répression policière, et dans la désagrégation d'un monde habituel:

> Pendant que les gardes régionaux le conduisaient au Commissariat de Police il [Banda] éprouvait un profond, très profond sentiment de frustration; . . . Banda avait l'impression de se trouver en terre étrangère, à une distance incommensurable de son pays natal, des siens.[42]

Mongo Beti, à la manière de Maran, nous montre le Noir écrasé par la force d'une domination coloniale féroce et implacable.

Un autre romancier, Ferdinand Oyono, reprendra le même sujet dans le roman, Une Vie de boy (1956), qui expose la corruption, l'immoralité et la lâcheté des Européens des colonies françaises d'Afrique, et tout particulièrement ceux du Caméroun. Il présente le commandant, qui est le chef de l'administration, le commissaire de police, le régisseur de prison, le directeur d'école et les missionnaires qu'il nous fait observer et juger dans leur attitudes et leur comportement envers les indigènes.

Toundi, le jeune domestique noir, protagoniste du récit, quitte sa famille pour retrouver asile à la mission catholique où le Père Gilbert lui apprend à lire, à écrire et à servir la messe, et le présente à tous les Blancs qui viennent à la Mission comme son "chef-d'oeuvre." A la mort du Père Gilbert, Toundi est engagé comme boy par le commandant qui croit que tout Noir est voleur dont il faut se méfier. C'est chez le commandant que Toundi observe, de près, la communauté européenne de la colonie, et note leurs petitesses et leur mépris des indigènes.

Toundi sait que la femme du commandant trompe son mari avec le régisseur de prison; il assiste à la scène pénible entre le commandant et sa femme, lorsque le commandant découvre le briquet du régisseur de prison sous le lit de sa femme et se rend compte qu'il a été

cocufié. Parce que Toundi a surpris les secrets du maître, parce qu'il a été témoin d'un spectacle tabou, sa présence devient gênante pour toute la communauté blanche, soucieuse de maintenir son masque de respectabilité et de supériorité devant les indigènes. Il faut donc qu'on se débarrasse de lui. Accusé d'un vol qu'il n'a pas commis, il est jeté en prison où le régisseur le fait battre brutalement et le soumet à diverses formes de tortures. Déjà mourant, Toundi réussit à se sauver de la prison et se réfugie en Guinée espagnole où il meurt dans des douleurs atroces.

Une Vie de boy n'est pas seulement un procès des injustices et abus coloniaux; c'est aussi une oeuvre de satire mordante des petitesses des maîtres coloniaux offertes au regard des domestiques indigènes. Ces maîtres, à cause des turpitudes quotidiennes qui se commettent chez eux, deviennent l'objet du mépris de leurs serviteurs noirs qui sont au courant de tout, sans en donner l'impression. C'est ainsi que la nymphomanie de la femme du commandant fait que les domestiques donnent à ce commandant le sobriquet de "Ngovina ya ngal a ves zuk bisalak a be metus," c'est-à-dire, "le commandant dont la femme écarte les jambes dans les rigoles et dans les voitures."

Les serviteurs méprisent également les femmes blanches qui, à leurs yeux, manquent de décence et de pudeur. "Tu parles de la honte! Mais ce sont des cadavres! exclame l'un de ces serviteurs. Depuis quand un cadavre a-t-il eu honte?"[43]

Oyono satirise, avant tout, les prétentions de supérieurs qu'affichent les Blancs de la colonie. Il les montre tels qu'ils sont vus par les indigènes: hypocrites, mesquins, cruels, injustes et

lâches. Victimes de leur propre aveuglement, leurs prétentions paraissent d'autant plus risibles qu'ils sont convaincus que leurs vices et leurs faiblesses sont inconnus des indigènes.

Dans son second roman, Le Vieux Nègre et la médaille (1956), Oyono reprend un autre thème qu'on retrouve dans le "roman nègre" de Maran: l'idéologie de la colonisation est une grande désillusion pour les Noirs qui se sont laissés séduire par les valeurs et les promesses des colonisateurs. C'est la plainte de Batouala qui s'entend de nouveau: "les Blancs nous ont trompés, que ne nous ont-ils pas promis, depuis que nous avons le malheur de les connaître!" Oyono présente, dans ce roman, la méthode de séduction qu'emploient les colonisateurs vis-à-vis des colonisés: cette fois-ci la satire se dirige contre le Noir naïf et crédule qui croit que la collaboration avec l'autorité coloniale peut l'aider à devenir "quelqu'un" dans la société africaine.

Meka, "le vieux nègre" du roman, est un notable indigène, un "bon nègre." Il a donné ses terres à la Mission catholique et ses deux fils sont morts pour la France. En récompense de sa loyauté et de ses sacrifices, l'administration coloniale propose de lui décerner une médaille d'honneur à l'occasion du 14 juillet. Le jour venu, Meka met une veste et des souliers trop serrés qui lui font terriblement mal. Il doit attendre longtemps l'arrivée du Haut-Commissaire qui doit lui décerner la médaille. D'un côté de Meka se trouvent les Noirs qui le contemplent avec curiosité; de l'autre côté se trouvent les Blancs qui le regardent comme objet d'amusement. Ainsi au moment de cette distinction tant désirée, Meka n'appartient ni à l'une ni à

l'autre des deux communautés en face. La médaille, symbole de la culture du colonisateur, l'éloigne de son propre milieu traditionnel, sans pourtant le rapprocher de l'autre. Le voilà parfaitement déraciné.

Après la cérémonie Meka et ses amis profitent de l'abondance du whisky pour se soûler. Lorsque Meka, complètement ivre, tente de regagner sa maison trop tard la nuit, il est arrêté par un policier pour ivrognerie et passe la nuit en prison. C'est donc le désenchantement total pour celui qui, la veille, avait reçu la haute distinction d'une décoration officielle.

C'est alors que Meka se rend compte que la médaille, les cérémonies et le grandiose discours du Haut-Commissaire blanc qui proclame l'idéal de la fraternité entre Blancs et Noirs sont, en vérité, de vaines manifestations que les Blancs ne prennent pas au sérieux, et dont il a été dupe. Maintenant, il sait qu'être médaillé même par le Chef des Blancs, ne signifie rien. C'est une prise de conscience qui précède une attitude de révolte. Désillusionné par cette aventure, Meka changera d'attitude envers l'autorité coloniale, reconnaissant les colonisateurs pour ce qu'ils sont réellement: des occupants plutôt que des amis. C'est la grande déception!

Ceci montre à quel degré les romans anti-colonialistes de Beti et d'Oyono s'inspirent de Batouala et de Djouma de Maran. Ils nous présentent, comme les oeuvres de Maran, des colons ivrognes, des commissaires de police violents et vulgaires, des administrateurs corrumpus et ridicules, des femmes blanches nymphomanes. C'est toute une entreprise de démystification du colonisateur, un effort conscient

pour détruire ses prétentions de "supérieur," sa respectabilité. C'est pourquoi les personnages indigènes de ces romans se moquent, sans cesse, du colonisateur dont la vie intime et la conduite générale, choquent le sens de la décence de l'indigène. On constate par conséquent, qu'il s'agit d'une vaste continuation de l'oeuvre de Maran.

La société que nous présentent les romans anti-colonialistes de Beti et d'Oyono est appauvrie et dégradée aussi bien chez les colonisateurs que chez les colonisés. Les Européens vivent derrière une façade qui risque, à tout moment, de s'écrouler et de révéler l'inanité de leurs prétentions. Les indigènes, de leur part, mènent une vie corrumpue et stérile, toujours engagés dans des bavardages superflus, sans résolution et sans but. Ils murmurent contre l'occupant colonial mais n'osent pas l'affronter ni s'affirmer devant lui. Ils subissent donc les injustices et les mépris sans autre forme de réaction que celle de plaintes ou de rire moqueur, mais toujours en cachette. Malgré leur haine de l'occupation, ils craignent la force et la brutalité de l'occupant, envient le luxe dans lequel il vit et finissent par accepter, implicitement, leur état d'infériorité, sans pourtant parvenir à une conscience claire de l'action à prendre pour changer leur existence malheureuse.

En concevant ainsi la fonction de leurs romans, Beti et Oyono ne font que des applications du procédé inauguré par Maran dans Batouala. Ni le colonisateur, ni le colonisé ne sont épargnés et n'ont aucune raison de se féliciter de leur image dans ces romans. Oyono, partant, y apporte une arme nouvelle: l'humour satirique

qu'il utilise efficacement pour nous faire rire des personnages et des situations, sans néanmoins nous faire oublier la gravité des conditions décriées. Beti, lui, nargue le colon et le méprise pour son culte de la force et pour son arrogance à se conduire en conquérant.

Il est clair, par conséquent, que l'oeuvre de Maran est productrice de toute la tradition de la littérature de révolte africaine d'expression française. Cependant la portée de la protestation dans Batouala et Djouma semble relativement limitée; elle est dirigée seulement contre certaines pratiques et non pas contre la colonisation comme telle. C'est que Maran se contente de revendiquer un changement d'attitude de la part des agents coloniaux qui leur permette de traiter les colonisés avec humanité et avec respect. Par contre, la littérature anti-colonialiste africaine qui s'inspire de ses oeuvres dépassera vite le cadre restreint de cette revendication pour s'en prendre directement au système colonial tout entier et dans le but de le détruire. Les romanciers comme Beti et Oyono en particulier, adopteront l'attitude d'un dénigrement systématique du régime; les griefs qu'ils formulent ont le but de discréditer la colonisation. La technique consiste, chez eux, à faire la caricature des moeurs des colonisateurs. Les agents coloniaux sont présentés littéralement comme des sadiques, aux moeurs brutales, à la gifle facile, prenant un plaisir pervers à donner des coups de pied et la chicotte aux malheureux colonisés.

Le passage de la hargne contre le colonisateur, vu comme occupant, à la révolte, est facile à faire. Déjà dans Batouala cette

révolte s'annonce, s'exprimant timidement, dans la pratique des rites interdits par les colonisateurs. C'est ainsi, par exemple, que les Bandas, lorsque le commandant est absent, clôturent la cérémonie des circoncisions par la danse de l'amour que l'autorité coloniale considère comme notamment répréhensible. Mais les romanciers anti-colonialistes pousseront cette attitude de défi encore plus loin en la faisant afficher publiquement par leurs personnages. Dans Le Pauvre Christ de Bomba de Beti, les habitants du pays de Kala convertis au christianisme abandonnent la religion prêchée par les missionnaires blancs pour retourner à la religion ancestrale. Le sorcier Sanga les y encourage, mystifiant le missionnaire par de nombreux tours de prestidigitation.[45] De même, dans Le Roi miraculé du même auteur, les clans d'Essazam, sous la menace des armes et de la révolte, obligent le vieux chef, qui s'est laissé convertir à la religion des colonisateurs, à garder toutes ses épouses, bien que la polygamie soit interdite par la nouvelle religion.[46]

L'évocation du passé précolonial africain qui est chez Maran une forme atténuée de critique contre certaines formes d'abus commis par les colonisateurs à l'endroit des colonisés est adoptée aussi par les romanciers africains. Mais chez ceux-ci cette évocation revêtira le sens d'une attitude de combat et de défi devant la colonisation, la signification d'une volonté de rechercher dans son propre passé les leçons permettant de faire face aux difficultés du moment. Il s'agit d'une image à laquelle le peuple peut s'identifier. L'implication en est que, même si ce passé glorieux et heureux n'avait jamais existé en réalité, ces romanciers l'auraient quand même inventé dans

la tentative de nourrir dans le peuple l'orgueil, le courage et la confiance nécessaires pour triompher de la crise du présent. C'est le sens qu'on peut donner aux propos que Mongo Beti prête à l'un de ses personnages, le jeune lycéen Bitama dans Le Roi miraculé. Ce jeune militant qui souffre moralement de ne pas trouver des Noirs parmi les grands noms de l'Histoire humaine, se propose de les créer de toutes pièces:

> Parmi les visages célèbres, on ne trouve personne de notre ressemblance. Tu voudrais inventer des hommes qui soient noirs comme toi. Faire exister des hommes nouveaux. Enfin bizarres, c'est une façon de parler. Voilà: on est là sur cette foutue planète; on est noir, mais on a beau chercher autour de soi, lire dans les livres, scruter le visage des hommes célèbres, eh bien, rien à faire! On ne trouve personne à sa ressemblance. Alors tu te sens bizarrement solitaire, tu voudrais inventer des hommes nouveaux qui soient noirs comme toi, que tu puisses voir autour de toi, des gens qui existent vraiment, quoi. Tu te ferais Dieu, juste en vue de cela; ne l'as-tu pas ressenti, toi?[47]

Chez les personnages d'Oyono également, la prise de conscience du passé est nécessaire pour surmonter le désarroi actuel et pour se débarrasser des complexes créés par la situation coloniale. Ainsi, Meka, le héros du Vieux Nègre et la médaille ne peut se révolter contre les humiliations de son état de colonisé et rompre avec les agents de ce régime que lorsque les souvenirs du passé précolonial s'imposent à son esprit.

Ainsi le procès des abus coloniaux intenté par Maran, de même que l'évocation du passé précolonial africain, ouvrent la voie à la littérature militante, anti-colonialiste africaine, laquelle, à son tour, annonce la naissance du nationalisme moderne en Afrique et la fin du régime colonial.

Enfin, comme on le voit, l'influence de Maran sur les Lettres négro-africaines de langue française est considérable; on s'étonne donc que des critiques un peu hâtives aient pu la nier ou bien l'estimer peu significative.[48] Elle ne se limite pas au cadre restreint des thèmes, mais se fait sentir dans les procédés stylistiques et littéraires des écrivains noirs d'expression française, poètes et romanciers, qui viennent après lui. La querelle de son "roman nègre," surtout, joua un grand rôle dans l'éveil d'une conscience anti-colonialiste africaine. C'est l'avis de Gérard Tougas qui nous a donné ce qui est peut-être jusqu'à présent, la meilleure et la plus complète appréciation de l'apport de Maran à la jeune littérature négro-africaine d'expression française:

> Le goût instinctif du rythme, l'accord profond entre l'homme et la nature, un panthéisme axé sur une vue bisexuelle de l'univers, l'esprit d'entraide. Toute la thématique du roman africain est déjà contenue dans les oeuvres principales de Maran. Y passent l'organisation tribale, croyances et superstitions, rites de passage, guerres de vengeance et razzias, punitions exemplaires pour infractions aux lois de la tribu, signification du tam-tam et rôle de la danse, feux de brousse et famines, importance de la chasse, amour des devinettes et haute poésie de la tradition orale. Par son génie, Maran a su conférer à cette fresque les proportions d'une épopée de l'homme noir.
>
> Il y a plus. Les innovations stylistiques, longuement mûries par René Maran, devaient s'avérer les instruments d'expression indispensables des romanciers qui ont participé de près ou de loin au mouvement de la négritude et à ceux qui ont suivi.[49]

NOTES

CHAPITRE VII

[1] Lilyan Kesteloot, Négritude et situation coloniale (Yaoundé: Editions CLE, 1968), p. 5.

[2] Cité par Léon Treich, "René Maran," loc. cit., p. 2.

[3] Voir Hommage à René Maran, p. 20.

[4] Voir l'article de Maran, "Du roman régionaliste d'expression coloniale," Erasme, no 9 (septembre 1946), pp. 377-379, et "Littérature française d'outre-mer," Les Lettres Françaises, no 149 (28 mars 1947), p. 5.

[5] Voir Kesteloot, Les Ecrivains noirs de langue française, p. 115; voir également, Ada Martinkus-Zemp, Le Blanc et le Noir: Essai d'une description de la vision du Noir par le Blanc dans la littérature d'entre-deux-guerres (Paris: Nizet, 1975), p. 15. Sylvain Bonmariage, "René Maran, écrivain de l'occident," Le Cri de France, no 286 (20-27 mai 1960), p. 8. Il faut noter, toutefois, que cette classification n'est pas sans justification. En premier lieu, il n'existait pas, avant Maran, de tradition littéraire négro-africaine à laquelle celui-ci peut se rattacher. En deuxième lieu, élevé entièrement à la française, Maran est culturellement français; le romancier en lui peut bien se classer comme réaliste ou même naturaliste français, et le poète comme élégiaque ou romantique, disciple de Ronsard ou de Hugo.

[6] La revue, L'Etudiant Noir, organe de ce mouvement, fut fondée en 1934, à Paris, par Aimé Césaire, Leópold Senghor et Léon Damas.

[7] Voir L. Kesteloot, Les Ecrivains noirs de langue française, p. 112.

[8] Cette dédicace est signalée par Michel Fabre dans son article "Autour de Maran," Présence Africaine, no 86 (1973), p. 171 en note. Toutefois, il ne nous a pas été possible de retrouver ces éditions primitives de l'oeuvre pour vérifier cette indication. Il faut noter que cette dédicace ne figure plus dans les éditions récentes de l'oeuvre.

[9] Aimé Césaire, cité par Michel Fabre, loc. cit., p. 169. Voir également Janheinz Jahn, Neo-African Literature, traduit de l'allemand par Clive Leburn et Ursula Lehrburger (New York: Grove Press, 1968), pp. 243-244.

[10] Aimé Césaire, Cahier d'un retour au pays natal (1939; Paris: Présence Africaine, 1971), p. 67. Haïti, où les esclaves conquirent leur indépendance en 1804, fut la première république établie par les anciens esclaves.

[11] L.S. Senghor, "Prière de paix," Chants d'ombre suivis de Hosties noires (Paris: Editions du Seuil, 1961), p. 147.

[12] A. Césaire, Ferrements (Paris: Editions du Seuil, 1959), p. 46.

[13] A. Césaire, "Introduction à la poésie nègre-américaine," Tropiques, no 2 (juillet 1941), p. 1.

[14] Georges Ngal, L'Evolution psychologique et intellectuelle d'Aimé Césaire (Fribourg: Imprimerie Saint-Paul, 1973), p. 613.

[15] L.S. Senghor, "René Maran, précurseur de la Négritude," Liberté I: Négritude et humanisme (Paris: Editions du Seuil, 1961), p. 107. Le même article est repris dans Hommage à René Maran, pp. 9-13.

[16] Cité par Michel Fabre, "Autour de Maran," loc. cit., p. 171 en note. Ici, encore, nous n'avons pas pu trouver l'édition indiquée pour vérifier la dédicace.

[17] L.S. Senghor, Liberté I: Négritude et humanisme, p. 410. Senghor entend par là qu'à partir de Batouala les écrivains feront s'exprimer en bon français les personnages indigènes de la même façon que ces personnages s'exprimeraient bien et logiquement en leur langue indigène.

[18] Senghor, "Femme noire," Chants d'ombre suivis de Hosties noires (Paris: Editions du Seuil, 1956), p. 21.

[19] "Joal," ibid., pp. 19-20.

[20] "A l'appel de la race de Saba," ibid., p. 93.

[21] "Prière de paix," ibid., p. 149.

[22] "Neige sur Paris," ibid., p. 30.

[23] Ibid., p. 150.

[24] "Prière de paix," ibid., p. 30.

[25] Ibid.

[26] Senghor, "Ce que l'homme noir apporte," Liberté 1: Négritude et humanisme, p. 25.

[27] Le Livre de la brousse, p. 14.

[28] Cahier d'un retour au pays natal, pp. 117-119.

[29] Léon Damas, "A Talk on Negritude," AMSAC Newsletter, 8, no 5 (February 1965), pp. 1-3.

[30] "Solde," Pigments (Paris: Présence Africaine, 1962), pp. 39-40.

[31] "Limbe," ibid., pp. 41-43.

[32] Ibid., p. 65.

[33] Batouala, pp. 29-30.

[34] "Blanchi," Pigments, pp. 59-60.

[35] Les écrivains antillais qui les précèdent se préoccupaient avant tout d'imiter les écrivains métropolitains français, d'où le manque d'originalité dans cette littérature que Damas qualifie d'une "littérature de décalcomanie" et qu'Etienne Léro avait dénoncée dans "La Misère d'une poésie" dans Légitime défense (1932; rpt. Kraus, 1970), pp. 10-12.

[36] Léopold S. Senghor, Les Plus Beaux Ecrits de l'Union Française (Paris: La Colombe, 1947), pp. 256-257.

[37] M. Fabre, "Autour de Maran," loc. cit., p. 173.

[38] Gérard Tougas, Les Ecrivains d'expression française et la France (Paris: Denoël, 1973), pp. 60-61.

[39] Mongo Beti (pseudonyme: Eza Boto), Ville cruelle (Paris: Editions Africaines, 1954), pp. 19-20.

[40] Ibid., p. 23.

[41] Ibid., p. 24.

[42] Ibid., pp. 16-47.

[43] Ferdinand Oyono, Une Vie de boy (Paris: Julliard, 1956), p. 126.

[44] Ce roman parut à Paris, chez Julliard, en 1956.

[45] Mongo Beti, Le Pauvre Christ de Bomba (Paris: Laffont, 1956), pp. 122 et 131.

[46] Mongo Beti, Le Roi miraculé (Paris: Buchet-Chastel, 1958), pp. 143, 168-244.

[47] Ibid., p. 127.

[48] Janheinz Jahn, par exemple, est d'avis qu'on ne peut pas considérer Maran comme un "précurseur de la Négritude." Voir Janheinz Jahn, Manuel de la littérature néo-africaine, traduit par Gaston Bailly (Paris: Resma, 1969), p. 221. De même, Michel Hausser dans Les Deux Batouala, p. 9, prend la position que le titre du précurseur de la Négritude a été "hâtivement" décerné à Maran par Senghor. Mais comme le montre l'analyse thématique des oeuvres des poètes de la Négritude et celles des romanciers anti-colonialistes africains, l'influence de Maran sur ces écrivains nous paraît indéniable. Jahn et Hausser semblent, donc, à notre avis, s'être prononcés un peu trop "hâtivement" sur ce point.

[49] Gérard Tougas, op. cit., pp. 61-62.

CONCLUSION

Nous avons essayé dans ce travail de situer l'oeuvre africaine de René Maran dans son contexte historique pour lui rendre ainsi toute sa signification; nous nous sommes efforcés également de dégager les aspects les plus marquants et la portée profonde de cette oeuvre.

René Maran accomplit avec éclat en tant qu'écrivain de langue française ce que les écrivains afro-américains de sa génération essayaient en même temps de réaliser dans le domaine anglo-américain: affirmer la valeur de l'homme noir et défendre son droit au respect et à la justice. Le Noir qui est passé de l'état d'esclavage à celui de colonisé retrouve un défenseur parmi les siens qui dément tout ce que des siècles de préjugés anti-Noirs avaient pu inventer pour l'avilir et le caricaturer.

Si dans son oeuvre africaine Maran ne récuse pas tout à fait l'idée d'une Afrique arriérée qu'il faut transformer, il n'accepte pas sans réserve la thèse d'une Europe investie d'un droit incontestable sur cette Afrique. Aussi fait-il sans cesse le procès des moyens qu'adopte l'Europe en voulant poursuivre sa prétendue "mission civilisatrice" en Afrique. Il évoque avec un accent de douleur profondément ressentie les heurts de la rencontre Noir et Blanc dans le contexte colonial. Il s'est fait la voix, à travers ses romans

surtout, de protestation, au nom des indigènes opprimés par les maux de la colonisation.

Ainsi Maran a témoigné puissamment en faveur des faibles et des colonisés impuissants contre les exploitations du régime colonial. Ce témoignage n'est pas seulement un acte d'honnêteté de la part de Maran; c'est aussi un acte de courage, car en plein essor colonial, il remettait en question avec fermeté devant la conscience française le caractère de l'entreprise coloniale de l'Occident , dénonçait ses erreurs et même les crimes épouvantables dont elle était la cause. C'est ainsi qu'il inaugure la tradition du roman anti-colonialiste de l'Afrique francophone.

Maran a, le premier, décrit du dedans et avec sympathie et compréhension, les trépidations et les aspirations de la vie des populations de l'Oubangui-Chari. Il a fait parler ces peuples qu'une domination implacable rendait si malheureux; il a décrit comme le font celles-ci en leur langue, la brousse, la vie végétale et animale, les différences climatologiques, les rythmes de la vie quotidienne dont le premier, à l'en croire, serait chez les indigènes oubanguiens, la danse et la chanson. Il a fait ainsi paraître une image nouvelle de l'indigène africain en littérature, image qui dément celle que la littérature coloniale "mensongère" et "pimpante" présentait du Noir. Maran a bien fait "accéder l'homme noir à la dignité littéraire."

En tant que romancier, il avait déclenché une véritable "révolution" au sein de la littérature coloniale française d'Afrique. Car à partir de Batouala l'autochtone cessera d'être une pure

fantaisie: on l'entendra désormais parler; on le verra désormais vivre; on lui confiera le rôle de protagoniste dans les oeuvres romanesques.

L'intérêt que Maran portait aux coutumes des habitants de l'Afrique centrale, la connaissance particulière qu'il avait acquise de ces coutumes avaient orienté beaucoup de romanciers vers une étude beaucoup plus sérieuse et objective des moeurs qui jusqu'alors n'avait guère que des éléments de curiosité exotique et romanesque.

Le romancier s'est doublé du moraliste chez l'auteur des romans de la jungle, introduisant ainsi une dimension jusqu'alors inconnue en littérature de langue française d'inspiration africaine. Le moraliste, volontiers pessimiste, montre les dessous de la nature humaine et laisse voir que les hommes, par delà les différences de race et les prétentions, sont partout les mêmes, avec les mêmes défauts et les mêmes qualités.

Ainsi à plus d'un titre René Maran est un véritable précurseur en littérature négro-africaine. Son oeuvre a inspiré et nourri les premières générations d'écrivains noirs de langue française qui y ont puisé une richesse de thèmes et de sentiments qui font l'honneur de la littérature négro-africaine depuis sa naissance.

Pourtant Maran n'évoque pas l'Afrique traditionnelle avec la même douceur qu'un Senghor, il ne revendique pas cette Afrique avec la même intensité nostalgique qu'un Damas, il ne fustige pas le colonialisme européen avec la même inlassable insistance qu'un Césaire, mais son influence sur ces écrivains et à travers eux sur toute la littérature africaine d'aujourd'hui ne fait plus de doute.

Si l'oeuvre de Maran ne reçoit pas encore en Afrique noire l'appréciation qu'elle mérite, c'est que cette Afrique ne retrouve guère dans son oeuvre la prise de position tapageuse et fracassante contre le principe du colonialisme qu'elle identifie aujourd'hui avec les aspirations nationales. Mais ce manque d'enthousiasme ne peut être qu'une attitude transitoire. Déjà d'excellents critiques et chercheurs commencent à se rendre compte de la grande richesse et valeur de cette oeuvre et du profond humanisme qui l'a inspirée. René Maran, en tant qu'homme et en tant qu'écrivain noir était un fidèle défenseur de sa race et des opprimés. Grand écrivain noir, il était aussi un honnête homme dans toutes les acceptions du terme, qui "avait oeuvré, non pas pour 'arriver,' mais pour durer."[1]

NOTES

CONCLUSION

[1] Marie de Vivier, cité par Joseph Delmelle, "La Littérature française de l'extérieur: René Maran est mort," La Thyrse, no 62 (1960), p. 273.

BIBLIOGRAPHIE

A. ECRITS DE RENE MARAN

I. OEUVRES PUBLIEES EN VOLUME

La Maison du bonheur. Lille: Editions du Beffroi, 1909.

La Vie intérieure. Lille: Editions du Beffroi, 1912.

Batouala, véritable roman nègre. Paris: Albin Michel, 1921. L'édition définitive parue en 1938, sous le titre Batouala, chez Albin Michel, a été utilisée pour la présente étude.

Le Petit Roi de Chimérie. Paris: Albin Michel, 1924.

Djouma chien de brousse. Paris: Albin Michel, 1927.

Journal sans date. Les Oeuvres libres. Paris: Fayard, 1927; reparu sous le titre Défense d'aimer. Les Oeuvres libres. Paris: Fayard, 1932; reparu encore, revu et augmenté, sous le titre Un Homme pareil aux autres. Paris: Albin Michel, 1947

Le Coeur serré. Paris: Albin Michel, 1931.

Deux amis. Les Oeuvres libres. Paris: Fayard, 1931.

Le Tchad de sable et d'or. Paris: Redier, 1931.

Légendes et coutumes nègres de l'Oubangui-Chari: Choses vues. Les Oeuvres libres. Paris: Fayard, 1933.

Le Livre de la brousse. Paris: Albin Michel, 1934.

Les Belles Images. Bordeaux: Delmas, 1935.

Livingstone et l'exploration de l'Afrique. Paris: Gallimard, 1938.

Bêtes de la brousse. Paris: Albin Michel, 1941.

Brazza et la fondation de l'Afrique Equatoriale Française. Paris: Nouvelle Revue Française, 1941; reparu sous le titre Savorgnan de Brazza. Paris: Gallimard, 1951.

Mbala l'éléphant. Paris: Arc-en-ciel, 1943.

Les Pionniers de l'empire I: Jean de Bethencourt, Anselme d'Isolguier, Binot Le Paulmier de Gonneville, Jacques Cartier, Jean Parmentier, Nicolas Durand de Villegaignon, Jean Ribaut. Paris: Albin Michel, 1943.

Peines de coeur. Paris: Société Parisienne de Librairie et d'Edition, 1944.

Les Pionniers de l'empire II: Samuel Champlain, Belain d'Esnambuc, Robert Cavalier de la Salle. Paris: Albin Michel, 1946.

Un Homme pareil aux autres. Paris: Albin Michel, 1947.

Fruits des isles. Paris: Hall des Produits Coloniaux, 1948.

Félix Eboué: Grand Commis et loyal serviteur 1885-1944. Paris: Editions du Dauphin, 1951; reparu aux Editions Parisiennes, 1957.

Le Mouvement littéraire aux Antilles et à la Guyane. s.l., 1952.

Bacouya le cynocéphale. Paris: Albin Michel, 1953.

Les Pionniers de l'empire III: André Brüe, Joseph François Dupleix, René Madec, Monsiegneur Pigneaux de Behaine. Paris: Albin Michel, 1955.

Le livre du souvenir. Paris: Présence Africaine, 1958.

Bertrand du Guesclin: l'épée du roi. Paris: Albin Michel, 1961.

II. ARTICLES, PREFACES ET AUTRES ECRITS

"Les Mémoires de Grammont et la ligue du Rhin." Revue Universelle, 1 (1920), pp. 482-487.

"Poème à Francis Jammes." Revue Hebdomadaire, 12 (1921), pp. 568-573.

"Stances." Revue de France, 1 (1922), pp. 533-537.

"Psyché." Mercure de France, 154 (1922), p. 93.

"Lettre ouverte au professeur Alain-Leroy Locke." Les Continents, 3 (15 juin 1924), p. 1.

"Au pied du mur." Les Continents, 5 (15 juillet 1924), p. 1.

"L'Amnistie et les colonies: la promulgation des lois aux colonies." Les Continents, 5 (15 juillet 1924), p. 3.

"Elections coloniales." Les Continents, 10 (1er octobre 1924), p. 3.

"Le Bon Maître n'est plus . . . Anatole France." Les Continents, 11 (15 octobre 1924), p. 1.

"Méthodes coloniales: ma condamnation." Les Continents, 15 (15 décembre 1924), pp. 1-2.

"Le Mouvement Négro-littéraire aux Etats-Unis." Vient de Paraître, décembre 1925, p. 645.

"André Lamendé." Revue Bleue, 1926, pp. 688-691.

"Othello." Revue du Monde Noir, 3 (1930), p. 33.

"Contre l'américanisme," In Dialogue entre deux mondes. Ed. Gérard Catalogne. Paris: Redier, 1931, pp. 119-123.

"French Colonization, What It Might Have Been." Opportunity, February 1933, pp. 57-63.

"Les Nègres en France. . . ." Vendémiaire, 11 octobre 1939, rapporté en anglais sous le titre "René Maran Looks at the Negro in France." Phylon, 1 (1946), pp. 28-31.

"An Interview with Monsiegnor Kiwanuka, Bishop of Massaka," traduit en anglais par Mercer Cook. Phylon, 1 (1946), pp. 31-35.

"Du roman régionaliste d'expression coloniale." Erasme, 9 (septembre 1946), pp. 377-379.

"Colonisation et paysannat." Les Lettres Françaises, 10 (mars 1946), p. 1.

"La Martinique." Les Lettres Françaises, 10 (3 mai 1946), p. 5.

"Les Indochinoises et la littérature française contemporaine." Les Lettres Françaises, 110 (31 mai 1946), p. 5.

"Chronique de la France d'outre-mer." Europe, 5 (1946), pp. 132-136.

"Préface" aux Vêtements et parures du Caméroun français par J.-P. Lebeuf. Paris: Arc-en-ciel, 1946, pp. 7-9.

"Littérature française d'outre-mer." Les Lettres Françaises, 149 (28 mars 1947), p. 5.

"Léopold Sédar Senghor et l'Afrique noire." Les Lettres Françaises, 173 (10 septembre 1947), p. 4.

"Un Grand Ecrivain: Paul Léautaud." Erasme, 13 (janvier 1947), pp. 33-35.

"Francis Carco et le roman historique." Erasme, 22-24 (octobre-décembre 1947), pp. 441-443.

"Un Poète de l'Union Française: Léopold Sédar Senghor." Nouvelles Littéraires, 1029 (22 mai 1947), pp. 1-5.

"André Gide et l'Afrique noire." Présence Africaine, 5 (1948), pp. 739-748.

"Le Professeur Alain Leroy Locke." Présence Africaine, 6 (1948), pp. 135-138.

"Contribution of the Black Race to European Art." Phylon, 10, 3 (1949), pp. 240-241.

"Félix Eboué, symbole de l'Union Française." Carrefour, 21 septembre 1955, p. 3.

"Congrès mondial des écrivains et artistes noirs." Tribune Libre, 25 septembre 1956.

"Colonisation et décolonisation." Le Cri de la France, 280 (26 février-4 mars 1960), p. 7.

"De Gaulle et l'Algérie." Le Cri de la France, 280 (26 février-4 mars 1960), p. 8.

"Cover-girls." Le Cri de la France, 282 (25 mars-1er avril 1960), p. 8.

"Pour la Martinique." Le Cri de la France, 281 (11-18 mars 1960), p. 7.

"M. Bill." Le Cri de la France, 283 (8-15 avril 1960), p. 8.

"Pour en finir avec les jeunes filles en fleurs." Le Cri de la France, 285 (6-13 mai 1960), p. 8.

III. INEDITS CONSULTES

"Causerie pour 'Radio Colonial' du 24-12-37 à 14h.10: Souvenirs à propos du prix Goncourt et de Batouala." Manuscrit.

"Interview de René Maran à la Radio Diffusion Française (mai 1953)--Maran parle de ses oeuvres." Manuscrit.

"L'Ame noire." Texte manuscrit de conférence en Belgique.

"L'Apport du Noir à l'art européen." Texte de conférence manuscrit.

"A travers l'âme et le folklore nègre." Manuscrit.

"L'Eglise et sa politique coloniale." Manuscrit.

"La France et le préjugé de couleur." Texte manuscrit de conférence en Belgique.

"Racisme et colonialisme." Manuscrit.

"Les Ecrivains français de couleur." Manuscrit.

B. ETUDES DE CRITIQUE ET D'ANALYSE

ET COMPTES RENDUS DES OEUVRES DE MARAN

I. OUVRAGES SPECIAUX ET D'ENSEMBLE

Cook, Mercer. Five French Negro Authors. Washington: Associated Publishers, 1943.

Fanon, Frantz. Peau noire, masques blancs. Paris: Editions du Seuil, 1952.

Gillouin, René. Le Destin de l'occident. Paris: Editions Prométhée, 1929.

Hausser, Michel. Les Deux "Batouala." Bordeaux: Société Bordelaise de Diffusion des Travaux de Lettres et Sciences Humaines, 1975.

Hommage à René Maran. Paris: Présence Africaine, 1965.

Kesteloot, Lilyan. Les Ecrivains noirs de langue française: Naissance d'une littérature. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1965.

Tougas, Gérard. Les Ecrivains d'expression française et la France. Paris: Denoël, 1973.

II. ARTICLES ET COMPTES RENDUS

Arnaud, Marthe. "Un Homme pareil aux autres, Bêtes de la brousse, Mbala l'éléphant." Présence Africaine, 6 (1949), pp. 158-162.

Balde, J. "En marge de Batouala." Revue Hebdomadaire, 12 (1921), pp. 562-567.

Bonmariage, Sylvain. "René Maran écrivain d'occident." Le Cri de la France, 280 (20-27 mai 1960), p. 8.

Bronne, Carlo. "René Maran, Bertran du Guesclin." Le Soir, 7 (19 Janvier 1961), p. 9.

Cook, Mercer. "René Maran, Famed Author, Nazi Fugitive." New York Amsterdam Star News, 31 May 1941, p. 1.

----------. "René Maran." French Review, 17 no 3 (1944), pp. 157-159.

----------. "The Literary Contribution of the French West Indian." Journal of Negro History, 33, no 2 (1948), pp. 232-233;

----------. "Mbala l'éléphant by René Maran." Journal of Negro History, 33, no 4 (1948), pp. 494-495.

----------. "René Maran (1887-1960)." Journal of Negro History, 155, no 3 (1960), pp. 214-217.

----------. "René Maran." Crisis, Jun-July 1960, pp. 396-397.

Damas, Léon G. "Pour saluer René Maran." Les Lettres Françaises, 285 (19-25 mai 1960), p. 3.

----------. "Maran n'est plus." Présence Africaine, 30 (1960), pp. 125-126.

Delmelle, Joseph. "La Littérature française de l'extérieur: René Maran est mort." Le Thyrse, 62 (Juin 1960), pp. 272-273.

Descaves, Pierre. "René Maran parle de la France et des gens de couleur." Le Soir, 316 (12 novembre 1946), p. 5.

----------. "René Maran." Le Soir, 63 (5 mars 1949), p. 7.

Fabre, Michel. "Autour de Maran." Présence Africaine, 86 (1973), pp. 165-172.

----------. "René Maran: The New Negro and Negritude." Phylon, 36, no 3 (1975), pp. 340-351.

Fauset, Jessie. "Batouala." Crisis, 1922, pp. 208 et 218.

Fraisse, André. "René Maran et les traditions africaines." L'Afrique Littéraire et Artistique, août 1970, pp. 48-52.

Gide, André. "Les Pionniers de l'empire par René Maran." Nouvelles Littéraires, 985 (1946).

Hemingway, Ernest. "Prize-Winning Book is Centre of Storm." Toronto Star Weekly, 25 March 1922, p. 3.

Hickock, Guy. "Negro Literary Triumph." Brooklyn Eagle, 15 December 1921, p. 1.

----------. "Negro Wins Prize for Best French Novel." Brooklyn Eagle, 26 December 1921, p. 1.

Hommage à René Maran. Paris: Présence Africaine, 1965.

Ikonné, Chiddi. "René Maran, 1887-1960: A Black Francophone Writer Between Two Worlds." Research in African Literature, 5, no 1 (Spring 1974), pp. 5-22.

----------. "What is Batouala?" Journal of African Studies, 3, no 3 (Fall 1976), pp. 373-391

Jans, Adrien. "Les Ecrivains noirs (Richard Wright et René Maran)." Le Soir, 169 (19 juin 1954), pp. 7 et 10.

Loiselet, René. "En passant . . . le plus noir des parisiens." Nouvelles Littéraires, 984 (13 juin 1946), p. 1.

----------. "René Maran: Un Homme pareil aux autres." La Liberté, 912 (2 septembre 1947), p. 3.

----------. "René Maran." La Corrèze Républicaine et Socialiste, nouvelle série, 228 (21 mai 1960), pp. 1 et 4.

Maupoint, Marcel. "Ecrivains au cimetière Montparnasse: Romanciers, de Jules Sandeau à René Maran." Revue d'Histoire du Quatorzième Arrondissement de Paris, 1 (1965), pp. 1-28.

Ngal, Georges. "René Maran et la quête de l'Afrique millénaire." Cahier de Littérature et de Linguistique Appliquée, Kinshasa, juin 1970, pp. 55-60.

Pellegrin, Arthur. "Le Drame du civilisé." Age Nouveau, 32 (1948), pp. 92-94.

Treich, Léon. "René Maran." Le Soir, 116 (14 mai 1960), p. 2.

Violaines. René. "René Maran: Un Homme pareil aux autres." La Renaissance Provinciale, août-septembre 1947, p. 17.

III. THESES SUR MARAN CONSULTEES

Muhunza, Urbain. La Vision africaine dans l'oeuvre romanesque de René Maran. Mémoire de Licence, Université Lovanium, Kinshasa, 1965.

Musoni, Boniface (Abbé). René Maran et son oeuvre. Mémoire de Licence, Université de Louvain, Belgique, 1962.

Tolson (Jr.), Melvin Beaunorons. The "Romans" and "Récits" of René Maran. Diss. Oklahoma, 1964.

Van Droogenbroeck, Josiane. "Batouala" point de départ de la nouvelle littérature noire de langue française. Mémoire de Licence, Université de Gand, 1964.

C. LITTERATURE COLONIALE FRANÇAISE D'AFRIQUE

I. OUVRAGES D'IMAGINATION

Azal, P. Sylves noires. Paris: Daragon, 1910.

Dornin, Pierre. Ames soudanaises. Paris: Ollendorf, 1911.

Gaston, Joseph. Koffi: Roman vrai d'un Noir. Paris: Editions du Monde Nouveau, 1922.

Loti, Pierre. Le Roman d'un Spahi. Paris: Calmann-Lévy, 1893.

Maigret, Julien. Tam-Tam. Paris: Editions du Monde Moderne, 1928.

Mathey, Michel. La Traite des Blancs: Roman de moeurs coloniales. Paris: Flammarion, 1928.

Octon, Paul V. d'. Chaire noire. Paris: A. Lemercier, 1899.

Psichari, Erneste. Terre de soleil et de sommeil, in Oeuvres complètes. Paris: L. Conrad, 1948.

Rondet-Saint. Dans notre empire noir. Paris: Société d'Editions Géographiques, Maritimes et Coloniales, 1929.

Sauvage, Marcel. Sous le feu de l'équateur: Les Secrets de l'Afrique noire. Paris: Denoël, 1937.

II. OUVRAGES D'HISTOIRE, DE CRITIQUE ET D'ANALYSE

Cario, Louis et Charles Regismanset. L'Exotisme: La Littérature coloniale. Paris: Mercure de France, 1911.

Fanoudh-Siefer, Léon. Le Mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la deuxième guerre mondiale. Paris: Klincksieck, 1968.

Lebel, Roland. L'Afrique Occidentale dans la littérature française. Paris: Emile Larose, 1925.

----------. Etudes de littérature coloniale. Paris: Peyronnet, 1929.

----------. Histoire de la littérature coloniale en France. Paris: Emile Larose, 1931.

Leblond, Marius et Ary Leblond. Après l'exotisme de Loti, le roman colonial. Paris: Rasmussen, 1926.

Moran, Denise. Tchad. Paris: Gallimard, 1934.

III. ARTICLES

Cairns, Macalister C. "The African Society in French Colonial Novels." Cahier d'Etudes Africaines, 9, no 34 (1969), pp. 175-193.

Randeau, Robert. "La Littérature coloniale d'hier et d'aujourd'hui." Revue des Deux Mondes, 52 (15 juillet 1929), pp. 416-434.

Sauvebois, Gaston et Henri Thomas. "Le Rôle et l'importance de la littérature coloniale." La Revue Mondiale, 7-8 (avril 1925), pp. 226-358.

D. LITTERATURE NEGRO-AFRICAINE DE LANGUE FRANÇAISE

I. OUVRAGES D'IMAGINATION

Beti, Mongo. Le Pauvre Christ de Bomba. Paris: R. Laffont, 1956.

----------. Le Roi miraculé. Paris: Laffont, 1956.

Boto, Eza [pseudonyme de Mungo Beti]. Ville cruelle. Paris/Lyon: Editions Africaines, 1954.

Césaire, Aimé. Cahier d'un retour au pays natal. Paris: Présence Africaine, 1971.

----------. Ferrements. Paris: Editions du Seuil, 1960.

Damas, Léon. Pigments. Paris: Présence Africaine, 1962.

----------. Black Label. Paris: Nouvelle Revue Française, 1956.

Oyono, Ferdinand. Une Vie de boy. Paris: Julliard, 1956.

----------. Le Vieux Nègre et la médaille. Paris: Julliard, 1956.

Senghor, Léopold Sédar. Chants d'ombre (1945) suivis de Hosties noires (1948). Paris: Editions du Seuil, 1956.

II. ETUDES DE CRITIQUE ET D'ANALYSE

Achiriga, Jingiri J. La Révolte des romanciers noirs de langue française. Sherbrooke: Editions Naaman, 1973.

Anozie, Sunday Ogbonna. Sociologie du roman africain: Réalisme, structure et détermination dans le roman moderne ouest-africain. Paris: Aubier-Montaigne, 1970.

Berrain, Albert et Richard Long, éditeurs. Negritude: Essays and Studies. Hampton Institute Press, 1967.

Brench, A.C. Writing in French from Senegal to Cameroon. London: Oxford University Press, 1967.

----------. The Novelists' Inheritance in French Africa: Writers from Senegal to Cameroon. London: Oxford University Press, 1967.

Césaire, Aimé. Discours sur le colonialisme. Paris: Présence Africaine, 1955.

Cornevin, Robert. Littérature d'Afrique noire de langue française. Paris: Présence Africaine, 1976.

Damas, Léon. Poètes d'expression française. Paris: Seuil, 1947.

Kesteloot, Lilyan. Négritude et situation coloniale. Yaoundé: Abbia, 1971.

Kimoni, Iyay. Destin de la littérature négro-africaine ou la problétique d'une culture. Kinshasa: Presses Universitaires de Zaïre, 1975.

Melone, Thomas. De la Négritude dans la littérature négro-africaine. Paris: Présence Africaine, 1962.

III. ARTICLES

Brench, A.C. "Significance of the Novel in French-speaking Black Africa." The Philosophical Journal, 3, no 2 (July 1966), pp. 116-128.

----------. The Novelist's Background in French Colonial Africa." Africa Forum, 3, nos 2-3 (1968), pp. 34-41.

Césaire, Aimé. "Introduction à la poésie nègre-américaine." Tropiques, 2 (juillet 1941), p. 1.

Damas, Léon. "A Talk on Négritude." American Society of African Culture Newsletter, 7, no 5 (February 1965), pp. 1-3.

E. OUVRAGES ET ARTICLES D'ORDRE GENERAL

I. OUVRAGES

Adotevi, Stanislas. Négritude et négrologues. Paris: Union Générale d'Editions, 1972.

Africa Seen by American Negro Scholars, introduced by J.A. Davis. New York: The American Society of African Culture, 1963.

Anders, Robert. L'Afrique africaine. Paris: Les Sept Couleurs, 1963.

Balandier, Georges. Sociologie actuelle de l'Afrique noire: Dynamiques des changements sociaux en Afrique centrale. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

----------. Dictionnaire des civilisations africaines. Paris: Fernand Hagan, 1968.

Barnett, H.G. Anthropology in Administration. New York: Row, Peterson and Co., 1956.

Barzan, Jacques. Race: A Study in Modern Superstition. New York: Harcourt, Brace and Co., 1937.

Basset, René. Contes populaires d'Afrique. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1969.

Benot, Yves. Idéologies des indépendances africaines. Paris: Maspéro, 1969.

Betts, Raymond F. Assimilation and Association in French Colonial Theory 1890-1914. New York: Columbia University Press, 1961.

Biddiss, Michael D. Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau. New York: Weybright and Talley, 1970.

Boissel, Jean. Gobineau polémiste: Les Races et la répuglique. Introduction à une lecture de l'"Essai sur l'inégalité des races humaines" et choix de textes, par Jean Boissel. Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1967.

Bosschère, Guy de. Les Deux Versants de l'histoire: Autopsie de la colonisation. Paris: Albin Michel, 1967.

Braunschvig, Marcel. La Littérature française contemporaine étudiée dans les textes de 1850 à nos jours. Paris: Armand Colin, 1928.

Brokensha, David et Michael Crowder, éd. Africa in the Wider World. New York: Pergamon Press, 1967.

Brunschvicq, Léon. Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. 2 vols. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

Catalogne, Gérard de, éd. Dialogue entre deux mondes. Paris: Redier, 1931.

Cazeneuve, Jean. Lucien Lévy-Bruhl, sa vie et son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

Challaye, Félicien. Le Congo français: La Question internationale du Congo. Paris: Félix Alcan, 1909.

----------. Souvenirs sur la colonisation. Paris: Librairie Picart, 1935.

Charlton, Donald G., éd. France: A Companion to French Studies. London: Methuen, 1972.

Cohen, William B. Rulers of Empire: The French Colonial Service in Africa. Stanford: Hoover Institution Press, 1971.

Collins, Robert O., éd. Problems in African History. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1968.

Cook, Mercer, et Stephen Henderson. The Militant Black Writers in Africa and the United States. Madison: The University of Wisconsin Press, 1969.

Delafosse, Maurice. Les Noirs de l'Afrique. Paris: Payot, 1922.

----------. Civilisations négro-africaines. Paris: Stock, 1925.

----------. Les Nègres. Paris: Redier, 1927.

----------. L'Ame nègre. Paris: Payot, 1927.

Diop, Cheikh Anta. Nations nègres et civilisations. Paris: Présence Africaine, 1955.

----------. Antériorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique. Paris: Présence Africaine, 1967.

Diop, Cheikh Anta. L'Afrique pré-coloniale. Paris: Présence Africaine, 1960.

Dubois, W.E.B. The World and Africa: An Inquiry into the Part which Africa has Played in World History, enlarged edition. New York: International Publishers, 1965.

Duchêne, Albert. La Politique coloniale de la France. Paris: Payot, 1928.

Dybowski, Jean. Le Congo méconnu. Paris: Hachette, 1912.

Eliet, Edouard. Panorama de la littérature négro-africaine 1921-1962. Paris: Présence Africaine, 1965.

Fanon, Frantz. Sociologie d'une révolution: L'An V de la révolution algérienne. Paris: Editions Maspéro, 1959.

----------. Les Damnés de la terre. Paris: Editions Maspéro, 1961.

----------. Pour la révolution africaine. Paris: Editions Maspéro, 1964.

Ferkis, Victor. Africa's Search for Identity. New York: Braziller, 1965.

French Equatorial Africa and Cameroons. Naval Intelligence Division, 1942.

Frobenius, Léo. Histoire de la civilisation africaine, 2e édition. Paris: Gallimard, 1936.

Gide, André. Voyage au Congo: Carnets de route. Paris: Gallimard, 1927.

----------. Retour du Tchad: Suite du "Voyage au Congo." Paris: Gallimard, 1928.

Gifford et al. France and Britain in Africa: Imperial Rivalry and Colonial Rule. Yale University Press, 1971.

Gobineau, Joseph-Arthur de. Essai sur l'inégalité des races humaines. 2 vols. Paris: Firmin Didot, 1933.

Goldberg, Harvey. French Colonialism: Progress or Poverty? New York: Rinehart and Co. Inc., 1959.

Goldmann, Lucien. Pour une sociologie du roman. Paris: Gallimard, 1964.

Guernier, Eugène. L'Apport de l'Afrique à la pensée humaine. Paris: Payot, 1952.

Guèye, Lamine. Itinéraire africain. Paris: Présence Africaine, 1966.

Guillaume, Pierre. Le Monde colonial: Dix-neuvième--vingtième siècles. Paris: Armand Colin, 1974.

Hartel, William Clark. The French Colonial Party 1895-1905. (Diss., Ohio State University, 1962.)

Hardy, Georges. Histoire de la colonisation française, 3e édition. Paris: Larose, 1938.

Herskovits, Melville J. L'Héritabe du Noir, traduit de l'Américain par Arnold Gremy. Paris: Présence Africaine, 1966.

Hiden, Rita, éd. Fabian Colonial Essays. London: Allen and Unwin, 1945.

Hoffmann, Léon-François. Le Nègre romantique: Personnage littéraire et obsession collective. Paris: Payot: 1973.

Huot, Louis. L'Ame noire. s.l., s.d. Extraits dans Les Annales de l'Académie de Mâcon (1909), pp. 123-155.

Jahn, Jahnheinz. Muntu: An Outline of Neo-African Culture, traduit de l'Allemand par Marjorie Grene. Londres: Faber and Faber, 1958.

----------. Manuel de la littérature néo-africaine du seizième siècle à nos jours, de l'Afrique à l'Amérique, traduit par Gaston Bailly. Paris: Resma, 1966.

Jourda, M.-P. L'Exotisme dans la littérature française depuis Chateaubriand. Tome II: Du Romantisme à 1939. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

Kesteloot, Lilyan. Anthologie négro-africaine. Verviers: Marabout Université, 1967.

----------. Négritude et situation coloniale. Yaoundé: Editions CLE, 1968.

Kipling, Rudyard. The Second Jungle Book. Londres: Macmillan and Co., 1895.

Ki-Zerbo, Joseph. Le Monde africain noir. Paris: Hatier, 1968.

Labouret, Henri. Colonisation, colonialisme, décolonisation. Paris: Larose, 1952.

----------. L'Afrique précoloniale. Que sais-je?, 24. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

Leclerc, Gérard. Anthropologie et colonisation. Paris: Fayard, 1972.

Leiris, Michel. Race and Culture. Paris: U.N.E.S.C.O., 1951.

Letourneau, Charles. La Psychologie ethnique. Paris: Schleicher Frères, 1901.

Lévi-Strauss, Claude. Race and History. Paris: U.N.E.S.C.O., 1952.

Lévy-Bruhl, Lucien. Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 9e édition. Paris: Librairie Félix Alcan, 1928.

Loufti, Martine Astier. Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française 1871-1914. Paris: Mouton et Cie, 1971.

Mangin, Charles-Marie, Général. Comment finit la guerre. Paris: Plon, 1920.

Maurice, Albert. Félix Eboué: Sa Vie et son oeuvre. Bruxelles: Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 1954.

Mazrui, Ali. World Culture and Black Experience. University of Washington Press, 1974.

Memmi, Albert. L'Homme dominé. Paris: Gallimard, 1968.

Merle, Marcel. L'Anti-colonialisme européen de Las Casas à Karl Marx. Paris: Armand Colin, 1969.

Meyers, Jeffrey. Fiction and the Colonial Experience. New Jersey: Totawa, 1973.

Middleton, John, éd. Black Africa: Its People and Their Cultures Today. Londres: Macmillan, 1970.

Montesquieu, Charles-Louis de. De l'Esprit des lois. Paris: Editions Sociales, 1969.

N'Diaye, Jean-Pierre. Elites africaines et culture occidentale: Assimilation ou résistance. Paris: Présence Africaine, 1969.

Ngal, Georges. L'Evolution psychologique et intellectuelle d'Aimé Césaire. Fribourg: Imprimerie Saint-Paul, 1973.

Nkrumah, Kwame. Towards Colonial Freedom. Londres: Heinemann, 1962.

Obenga, Théophile. Afrique centrale précoloniale. Paris: Présence Africaine, 1974.

Perham, Margery. The Colonial Reckoning. Londres: Collins, 1961.

Pieterse, Cosmo, et Munro Donald, éds. Protest and Conflict in African Literature. New York: African Publishing Corporation, 1969.

Raponda-Walker, André, et Roger Sillans. Rites et croyances des peuples du Gabon. Paris: Présence Africaine, 1962.

Raskin, Jonah. The Mythology of Imperialism: Rudyard Kipling, Joseph Conrad, E.M. Forster, D.H. Lawrence, Joyce Cary. New York: Random House, 1971.

Renaud-Vernet, Odette. Récits des peuples sauvages. Paris: José Corti, 1966.

Rigsby, Gregory Urban. Négritude: A Critical Analysis. (Diss., Howard University, 1958.)

Roberts, Stephen H. The History of French Colonial Policy 1870-1925. Londres: Frank Cass and Co., 1963.

Robichon, Jacques. Le Défi des Goncourt. Paris: Denoël, 1975.

Rockwell, Joan. Fact in Fiction: The Use of Literature in the Systematic Study of Society. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1974.

Rotberg, Robert I. et Ali Mazrui, éds. Protest and Power in Black Africa. New York: Oxford University Press, 1970.

Rouget, Ferdinand M. L'Expansion coloniale au Congo français. Paris: Emile Larose, 1906.

Rousseaux, André. Littérature du vingtième siècle. Paris: Albin Michel, 1953.

Saintoyant, Jules. L'Affaire du Congo 1905. Paris: Epi, 1960.

Sarraut, Albert, La Mise en valeur des colonies françaises. Paris: Payot, 1923.

Sartre, Jean-Paul. Situations III. Paris: Gallimard, 1949.

Saussure, Léopold de. Psychologie de la colonisation française dans ses rapports avec les sociétés indigènes. Paris: Félix Alcan, 1899.

Semaine sociale de France: Le Problème social aux colonies. Lyon: Chronique Sociale de France, 1930.

Senghor, L.S. Les Plus Beaux Ecrits de l'Union française. Paris: La Colombe, 1947.

----------. Liberté I: Négritude et humanisme. Paris: Editions du Seuil, 1964.

----------. Liberté III: Négritude et civilisation de l'universelle. Paris: Editions du Seuil, 1977.

Shakespeare, William. The Merchant of Venice.in The Works of Shakespeare, éd. Hanmer. Vol. II. New York: AMS Press, 1969.

Spring, Gerald M. The Vitalism of Count de Gobineau. New York: Publications of the Institute of French Studies, 1932.

Suret-Canale, Jean. French Colonisation in Tropical Africa 1900-1945, traduit du Français par Till Gottheiner. New York: Pica Press, 1971.

Tempels, Placide. La Philosophie bantoue. Paris: Présence Africaine, 1949.

Thomas, L.V. Le Socialisme et l'Afrique. 2 vols. Paris: Le Livre Africain, 1966.

Thompson, Virginia et Richard Adloff. The Emerging States of French Equatorial Africa. Stanford University Press, 1960.

Tison-Braun, Micheline. La Crise de l'humanisme: Le Conflit de l'individu et de la société dans la littérature française moderne. Tome II. 1914-1939. Paris: Nizet, 1967.

Tougas, Gérard. La Francophonie en péril. Montréal: Le Cercle du Livre de France, 1967.

Tradition et modernisme en Afrique noire: Rencontres Internationales de Bouaké. Paris: Editions du Seuil, 1965.

Van Langenhove, F. The Question of the Aborigines Before the United Nations. Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1954.

Vassal, Gabrielle M. Life in French Congo. Londres: T. Fisher Unwin, 1925.

Vigny, Alfred de. Oeuvres complètes, vol. II. Paris: Gallimard, 1945.

Wagner, Jean. Les Poétes nègres des Etats-Unis: Le Sentiment racial et religieux dans la poésie de P.L. Dunbar à Langston Hughes, 1890-1940. Paris: Istra, 1963.

Wauthier, Claude. L'Afrique des Africains: Inventaire de la Négritude. Paris: Editions du Seuil, 1964.

Weinstein, Brian. Félix Eboué. New York: Oxford University Press, 1972.

Welch, Galbraith. Africa Before They Came. New York: William Morrow and Co., 1965.

West, Richard. Brazza of the Congo: European Exploration and Exploitation in French Equatorial Africa. Londres: Jonathan Cape, 1972.

Yonder, Carrol David. The French African Novel: From Colonialism and Negritude to Independence. (Diss., University of Iowa, 1972.)

II. ARTICLES

Bal, Mustapha. "L'Homme noir dans la poésie." Pensée, 103 (juin 1962), pp. 18-29.

Balandier, Georges. "Les Mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique." Cahiers Internationaux de Sociologie, 33 (juillet-décembre 1962), pp. 85-96.

Bastide, Roger. "Y a-t-il une crise de la psychologie des peuples?" Revue de Psychologie des Peuples, 21, no 1 (1966), pp. 8-20.

Benot, Yves. "Négritude, socialisme africain et réalisme." Pensée, 121 (juin 1965), pp. 22-53.

Bondy, François. "Négritude et métissage." Preuves, 213 (décembre 1968), pp. 66-71.

Codjo, R. "Colonisation et conscience chrétienne." Présence Africaine, 6 (1956), pp. 9-19.

Connell, Allison. "The Younger Generation of 1912 in Agathon's Report and in the Novel." Modern Philology, 65, no 4 (May 1968), pp. 343-352.

Cook, Lloyd. "Revolt in Africa." Journal of Negro History, 18, no 4 (1933), pp. 396-413.

Delavignette, Robert. "L'Accent africain dans les Lettres françaises." La Nef, novembre 1945, pp. 62-72.

Diakhaté, Lamine. "Le Processus d'acculturation en Afrique noire et ses rapports avec la Négritude." Présence Africaine, 56 (1965), pp. 68-81.

Eboué, Félix. "Conte banda: Les Eléphants et les hippotames." La Revue du Monde Noir, 3 (1930), pp. 35-36.

Fanon, Frantz. "The Reciprocal Basis of National Cultures and the Struggles for Liberation." Présence Africaine, 24-25 (février-mai 1959), pp. 89-97.

Fouillé, Alfred. "Le Caractère des races humaines." Revue des Deux Mondes, 124 (1er juillet 1884), pp. 76-107.

Gide, André. "La Détresse de notre Afrique Equatoriale." Revue de Paris, 34, no 5 (1927), pp. 721-723.

Gwynn, Stephen. "Literary Studies of Greater France." The Edinborough Review, 236 (1922), pp. 344-363.

Kane, Mahamadou. "Naissance du roman africain francophone." African Arts/Arts d'Afrique, 2, no 2 (1969), pp. 54-58.

Langley, Ayo J. "Pan-Africanisme in Paris 1924-1936." Journal of Modern African Studies, 7, no 1 (1969), pp. 69-94.

Leblond, Marius et Ary Leblond. "La Rivalité des races blanche et noire dans le pays de domination française." Mercure de France, 34, no 124 (1900), pp. 89-116.

Masse, Ferdinand. "The Negro in French Literature." Journal of Negro History, 18, no 3 (July 1933), pp. 225-245.

Nardal, Paulette. "Eveil de la conscience de race." La Revue du Monde Noir, 6 (avril 1932), pp. 25-31.

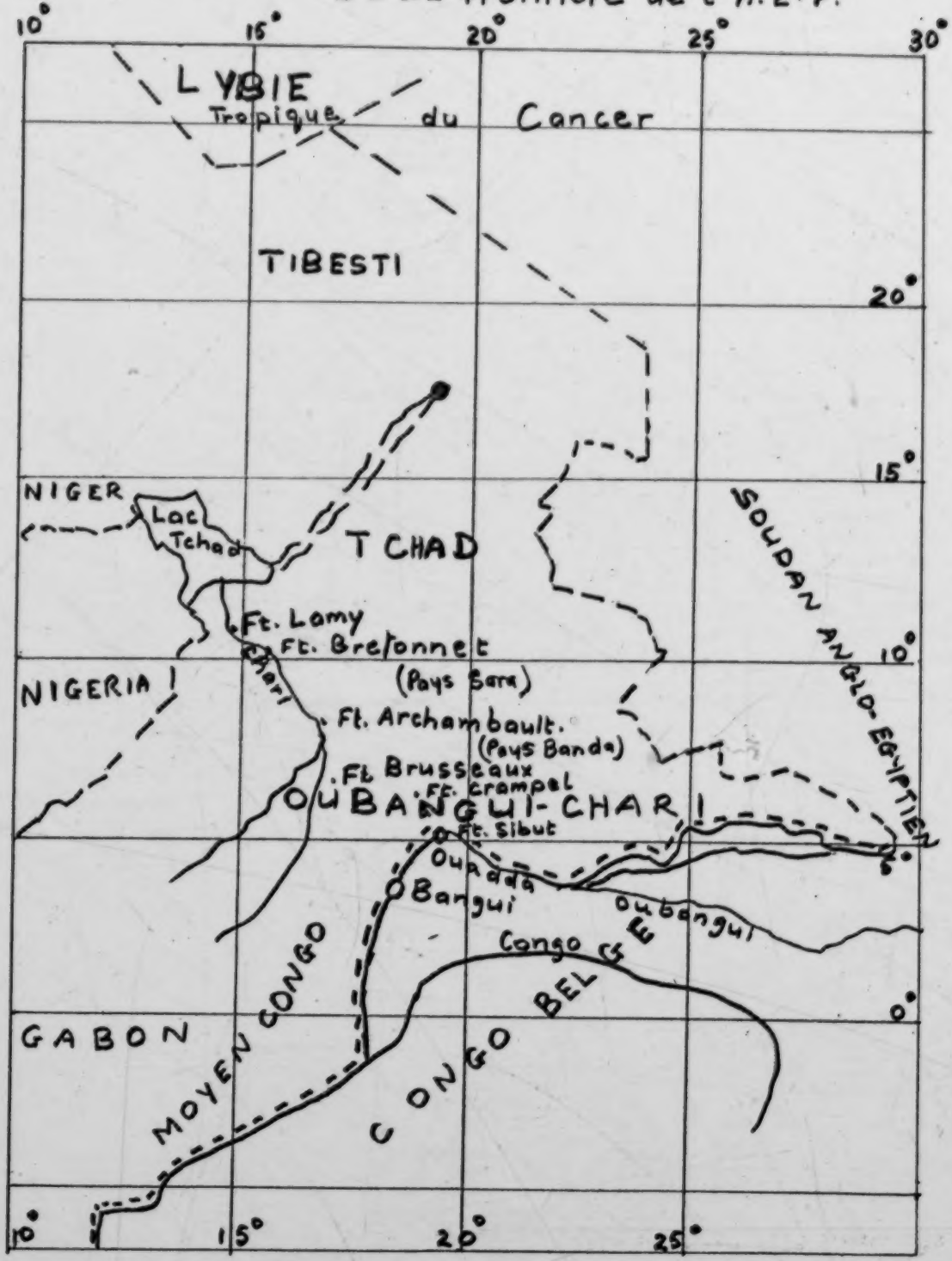
Olivier, Gouverneur Général. "Les Origines et les buts de l'exposition coloniale." Revue des Deux Mondes, 3 (mai-juin 1931), pp. 46-57.

----------. "Philosophie de l'expansion coloniale." Revue des Deux Mondes, 6 (novembre-décembre 1931), pp. 278-293.

Soustelle, Jacques. "Racisme et colonisation." Europe, 46, no 182 (15 février 1938), pp. 270-276.

APPENDICE I

AFRIQUE EQUATORIALE FRANÇAISE (1921).
---- Frontière de L'A.E.F.



APPENDICE II

LEXIQUE DES MOTS BANDAS EMPLOYES DANS LES OEUVRES AFRICAINES DE MARAN

Aboulou	Juillet
A'mbérépi	étoile
Andakassa	panier en paille tressée
Babasso	igname
Bacongo	tortue
Bacouya	cynocéphale
Bakatas	camaron (espèce de poisson)
Balagombé	mai
Bamara	lion
Banda	filet
Banga	caoutchouc
Bangao	pomme de terre douce à couleur jaune ou rouge
Bassaragba	rhinocéros
Bazi'ngué	guerrier, mercenaire
Bengué	phacochère
Bibri	porc-épic
Bi'mba	soie
Bogbo	natte
Bokorro	serpent python
Bokoudoubas	espèce de tourterelle

Bongo	hyène
Boundjous	Blancs, Européens
Boundjoudouli	marchand
Boundjouvouko	métis(se)
Boundoua	fou
Bourihiyou	bousier, stercoraire
Bozobo	antilope
Brakamba	écureuil volant
Capita	chef de village
Cibissi	rongeur qui tient du lapin et du rat
Copes	gobelet
Dad'ra	étoile
Darra'mba	lapin
Daveke	syphilis
Dazos	"qui valent bien leurs pommes de terre"
Djagoua	chacal
Djekéde	crevette (espèce de poisson)
Djouma	chien
Doddro	perdrix
Do'ndorro	esprit malin qui habite le ventre des gens et qui les fait souffrir
Dongou	canard sauvage
Donvorro	tornade
Doppélé	vautour, charognard
Feufeu	fourmi rouge
Fourou	fourmi
Ganzas	fêtes des circoncisions/excisions

Garabo	pipe
Gataba	pipe
Gato	coq
Gogoua	buffle
Gologolo	ronfler
Golokoto	tourterelle
Go'mbo	terrain
Go'nga	instrument de musique
Gonvo	hyène
Goroniboh	huître
Goundi	poison
Gousso	brousse
Guidi	jeu de dés
Ipeu	lune
Kaga	colline, hauteur
Kassa	dé, coquillage servant de dé
Kené	bière du mil
Kassini	blennorragie
Koboholo	maladie de sommeil
Koliko'mbo	génie de méchanceté
Kolingo	caméléon
Kokarro	serpent
Kolo	girafe
Komba	grenouille
Konon	hippopotame
Koufrou	pilon

Koukourou	perroquet
Kouloungoulou	iule
Koumba	pintade
Koundé	tam-tam
Kounga	tamanoir
Koungba	grenouille
Kouzou?	Est-il mort?
Latcha	liquide corrosif
Léa-léa	agonie
Lekpa	antilope au pelage roux
Lélé = cibigsi	rongeur
Létreu	crapaud
Ligoua	août
Lihoua = golokoto	tourterelle
Likongo	sagaie
Likou'ndou	poison
Li'ngha	espèce de tam-tam
Lolo	soleil
Longo	vipère noire
Mata! nini	rien! rien!
Mbala	éléphant
Mbarta	cheval
Mbrouma	lèpre
Meya	cinquante centimes, dix sous
Modo	jeune
Mokoundji	chef

Mokoundji-yangba	meneur de jeu
Mon pôlo	missionnaire
Moumeu	caïman
Mourou	panthère
Mpoutou	France, Europe
Ndrogombé	petit fusil
Ngakoura	Dieu créateur, divinité bienfaisante
Ngandré	Dieu des dieux
Ngao	tabac
N'gapou	faucille
N'gouhille	singe blanc et noir
Nini! mata = mata! nini	rien! rien!
Obo katé	Silence!
Onzoro	moustique
Ouala	lapin
Ouandja	ami
Ouivreu	pluie
Ouivreussa	foudre
Paka	chat sauvage
Pala! pala!	doucement
Patakala	fourmi ailée
Patara	jeu de hasard
Patas-patas	villages boueux
Pata	cinq centimes
Penderé	promenade
Poupou	vent

Prakongo	scorpion
Proka	avril
Sandoukou	colis
Somalé	initié
Tagoua	singe
Taha'mba	fourmi-cadavre
Ta'talita	rompez les rangs
Tó'ndorroto	hérisson
Tourouba	oiseau mange-miel
Tourougou	milicien
Vouma	mouches à charogne
Voungba	sanglier, phacochère
Yangba	danse
Yassi	femme
Yavrr	chien
Yèbrr	cabri
Yongorogombé	tirailleur
Yorro	sort
Youmba	mangouste
Zaingué	lézard

APPENDICE III

LEXIQUE DES MOTS SPECIAUX EMPLOYES PAR MARAN

Balafon ou Balafo, n.m. (mot emprunté au mandé, langue soudanaise, de bala, sorte de piano, et fo, jouer en frappant). Instrument de musique à percussion en usage en Afrique noire.

Chicotte ou chicote, n.f. (de l'espagnol et du portugais d'Amérique chicote, fouet). Fouet à lanières nouées.

Gri-gri ou Grigri, n.m. Nom africain des amulettes et talismans vendus par les sorciers et destinés à conjurer le mauvais sort.

Griot, n.m. En Afrique, sorte de poète et de musicien ambulant qui jouit d'un prestige au sein de la société.

Petit-nègre, n.m. Français incorrect et sommaire parlé par les indigènes des colonies, et tout particulièrement par les indigènes des colonies de l'Afrique noire.

Tam-tam, n.m. Instrument de percussion d'origine africaine, composé généralement d'un disque de métal ou de bois à bords relevés qui rend, lorsqu'on le frappe avec un maillet recouvert de peau, un son très retentissant.

Termitière, n.f. Nid de termites. Monticule de terre durcie pouvant atteindre 2 m (provenant des rejets des termites) et percé de nombreuses ouvertures et de canaux communiquants avec les galeries et les chambres du sous-sol.